impactum
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

O problema político em Antero de Quental: um confronto com Oliveira Martins

Autor(es): Catroga, Fernando

Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra

URL persistente: URI:http://hdl.handle.net/10316.2/43934

DOI: DOI:https://doi.org/10.14195/2183-8925_3_10

Accessed : 27-Apr-2019 01:44:46

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.

impactum.uc.pt
digitalis.uc.pt

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS

Volume III

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS
COIMBRA 1981

O PROBLEMA POLÍTICO EM ANTERO DE QUENTAL

— UM CONFRONTO COM OLIVEIRA MARTINS —

Este trabalho tem um objecto de análise tão específico que se impõe uma explicação (1). É sabido que, no longo debate de ideias que atravessou a literatura social da segunda metade do século XIX, a «questão política» tornou-se inseparável da «questão social». Por isso a sua intelecção obriga a que a integremos numa interpretação «sistemática» iluminadora das concatenações que mantém com os fundamentos filosóficos e as soluções económicas nela implicadas (2). E esta exigência torna-se ainda mais necessária quando se está em face de um pensamento totalizante como o foi o de Antero. Todavia, o carácter forçosamente restrito de um artigo de revista implica que limitemos a exposição ao estudo do pensamento político anteriano, relegando para um plano subsidiário as considerações de pendor filosófico e biográfico. Aqui, interessa-nos tão só fundamentar e descrever o modo como entendeu, na explicitude da doutrina ou no implícito de certas propostas, a origem, legitimação, estruturação e funcionamento do poder; posteriormente interessar-nos-à apreender a maneira como concebeu as relações entre a *teoria* e a *prática*. Mas a prossecução deste desiderato passa pela necessidade prévia de se levarem em conta

---

(1) O presente trabalho constitui um fragmento de uma obra mais vasta sobre o pensamento social e político de Antero de Quental. Com o título *A ideia de evolução em Antero de Quental*, in «Biblos», vol. 56, Coimbra, pp. 357-88, publicámos já uma parte desse estudo; sobre a *Filosofia e Sociologia — A ideia anteriana de socialismo*, sairá uma outra em «Vértice», Coimbra, vol. 42, n.º 448, 1982. No plano geral da obra, estes textos antecedem o que agora damos a lume.

(2) Isto é, do ponto de vista da sistematização lógica do ideário anteriano, a sua ordenação será a seguinte: *metafísica — ciência, filosofia da natureza, filosofia da história, teoria da sociedade, economia e política.* Só a concatenação de todas estas esferas poderá elucidar convenientemente o seu ideal de socialismo.

— mesmo que só nas suas linhas gerais — os elos existentes entre a *política* e a *economia* e os pressupostos filosóficos (metafísicos) que os sobredeterminam.

Como na ordem lógica da doutrina anteriana os princípios metafísicos (Ser, Causa, Fim) fundamentam a realidade fenoménica, natural e social, o esclarecimento daquela relação só poderá ser feito através da mediação da ideia de socialismo. É que, se esta se não esgotava numa exclusiva aspiração ética, também não se reduzia a um mero projecto económico ou político: «Para mim — relembre-se o que escrevia em 1877 —, o socialismo é sciencia e philosophia social: inclue pois, com a economia, direito, historia e moral, mas tudo isto fundido e *philosophado* d'uma maneira *sui generis*» (3). Logo, esta definição encerrava uma extensão conotativa que, embora cobrisse — numa dimensão epifenoménica, diga-se desde já — a *questão política*, a ultrapassava, pois sugeria que só a equacionação das intuições metafísicas com as conclusões das ciências fundamentaria solidamente a ordenação que deveria existir entre a instância económica e a instância política.

A demonstração dos mecanismos que presidiam a esta *fusão filosófica* não pode ser aqui feita. Contudo e a fim de se inteligir o que se segue, julgamos importante recordar que Antero reivindicou a prioridade lógica (gnoseológica) do saber metafísico, o qual seria o único ponto de partida capaz de levar à compreensão do sentido último das leis naturais e sociais, nomeadamente da *lei da evolução* (4). E é neste contexto que têm de ser entendidas tanto a sua adesão (limitada e crítica) a alguns dos postulados do organicismo social (Spencer, Schäfle) (5) — cujo sentido totalizante e evolutivo cabia à metafísica iluminar —, como a sua aceitação da sistemática dialecticizada de Proudhon que, como se sabe, apontava para a necessidade de se subordinar, a nível filosófico, a sociologia à ética (Justiça) e, no terreno sociológico, a *política* à *economia*; por outro lado, é ainda nesta con-

---

(3) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas inéditas de Antero de Quental a Oliveira Martins*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, p. 75. Daqui por diante identificaremos esta obra pelas iniciais *C.O.M.*

(4) Veja-se FERNANDO CATROGA, *A ideia de evolução em Antero de Quental*, pp. 371 e ss.

(5) O peso do organicismo na teoria social de Antero está desenvolvido no nosso artigo atrás citado, *Filosofia e Sociologia — A ideia anteriana de socialismo.*

juntura organicista e nesta tendência para a eticização do conhecimento e das práticas sociais que terá de ser interpretado o seu encontro com o *socialismo catedrático* de origem germânica (6).

Quer isto significar que, depois de elucidados os pressupostos metafísicos da teoria social, deveria seguir-se a descrição do modelo económico, de modo a poder perceber-se, em todas as suas implicações, o seu ideário político. Na impossibilidade de o fazermos — isso levar-nos-ia muito longe —, basta-nos, por ora, chamar a atenção para o facto de Antero ter concebido a realidade económica como a base material das injustiças sociais. Daí que a *política* fosse vista não como o motor da economia (e da mobilidade social), mas como a sua «forma». Deste modo, a sociedade do futuro não poderia nascer de uma simples revolução política, mas, radicando na conversão ética das consciências, teria de materializar-se prioritariamente em mudanças no domínio das relações de propriedade. A sua doutrina social apontava, assim, para a necessidade de se introduzirem reformas (nas mentalidades e na estrutura económica) que levassem à conciliação dos conflitos inter-classistas. Para isso, apelava para uma transformação democrática da propriedade, para o desenvolvimento cooperativista (sobretudo de consumo) e para o crédito mutualista, únicas soluções que impediriam o avanço do radicalismo revolucionário e evitariam a concentração do poder económico nas mãos de uma minoria (7).

---

(6) Em *Filosofia e Sociologia* mostrar-se-à a presença do *socialismo catedrático* na fixação da sua teoria social definitiva.

(7) Como é lógico, a descrição do modelo económico anteriano, a sua articulação com a teoria social e com os pressupostos metafísicos desta, bem como o enquadramento ideológico-político (A.I.T., movimento socialista) do seu pensamento, serão tratados em capítulo autónomo no nosso anunciado estudo sobre o pensamento social e político de Antero. Com intenções de síntese, relembre-se o que propôs no opúsculo *O que é a Internacional?*: «Ligam-se entre si as associações [de trabalhadores e de pequenos produtores], entendem-se fraternalmente, fazem-se mutuamente crédito, estabelecem um sistema universal de bancos de circulação e troca, e permutando assim directamente os produtos, suprimem os intermediários .... É a este vasto sistema de crédito mútuo e gratuito que se chama a *Federação agrícola-industrial.* É nela que está o futuro económico do mundo, e, por ele, o seu futuro político, intelectual e moral» (ANTERO DE QUENTAL, *O que é a Internacional?* (1871), in «Prosas», vol. 2, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, pp. 180-81). Estas mesmas ideias económicas, ligadas à reivindicação de um novo sistema de representação política, continuam a ser defendidas, em 1880, na célebre carta à *Comissão eleitoral do Partido Socialista do círculo n.º 98,* in «Cartas», Coimbra, Imprensa

Em suma, só com a harmonização da *política* com a *economia* e com a consequente universalização da *classe média* (8) se conseguiria obter a desejada conciliação dos interesses sociais.

---

da Universidade, 1921, pp. 91-97. No entanto, isso não significou que, na linha das sugestões do *socialismo catedrático,* não tenha proposto um papel interventor, ainda que limitado, para o estado (veja-se *infra,* p. 41).

(8) Embora não seja este o lugar apropriado para expormos a concepção anteriana das classes sociais, impõem-se algumas considerações acerca do tema a fim de melhor se compreender a exposição do problema político em Antero. Como é natural, o poeta teve consciência da realidade antagónica das classes (veja-se *O que é a Internacional?,* pp. 172 e ss.). Qual foi o seu critério aferidor desta diversidade? Umas vezes sugere que a diferenciação social resultava do posicionamento dos indivíduos face aos meios de produção — distingue, assim, o proletariado, os agricultores. a classe média, a alta burguesia. Mas este critério não esgota o seu pensamento sociológico, pois, outras vezes, invoca razões de ordem ideológica para qualificar a dicotomia essencial da sociedade contemporânea: o proletariado e a burguesia. Ao ler-se, por exemplo, o manifesto eleitoral de 1880, fica-se com a certeza de que o seu autor alinha numa visão maniqueísta da realidade social ditada dominantemente por razões morais. O proletariado e a burguesia corresponderiam a uma divisão que teria a sua pedra de toque em diferentes modelos sociais e políticos incarnadores de dois projectos éticos inconciliáveis: o *egoísmo* e a *filantropia.* Por isso, todos os que abdicassem de uma concepção individualista e utilitária do mundo identificar-se-iam com o proletariado. É esta posição que explica, a nosso ver, fórmulas como: «Nós, Proletariado» (A. Q., *Cartas,* p. 94), em que sugere que a proletarização, para além de ser um situação decorrente da natureza das relações sociais, seria também sinónimo de um compromisso moral. Nesta acepção, é lógico que a ideia de «classe trabalhadora» apareça identificada com o conceito micheletiano de «povo». Consequentemente, a intelecção da teoria anteriana das classes exige a necessária correlação dos indivíduos e dos grupos sociais, com a sua capacidade de objectivação do projecto ético inerente ao evoluir da história. É a esta luz que o proletariado, entendido na sua acepção económico-social, se dilui numa ideia de «povo» que tem nas *classes médias* a sua camada hegemónica. De facto, Antero é inequívoco a este respeito, já que o seu ideal de sociedade visava evitar a proletarização, através da introdução de reformas conducentes à proudhoniana e herculaniana democratização da propriedade. Veja-se o modo como saudou o projecto de Martins inserto no livro *Portugal e o Socialismo* tendente a alcançar esse objectivo (in *C.O.M.*, p. 14). Sendo «essencialmente reformadora» (*Idem,* p. 152), «a classe média, esse mundo tão meritório de pequenos proprietários, de pequenos industriais, afim por tantos interesses e tradições do proletariado, e como ele (ou mais do que ele, talvez) interessado na revolução social», se se «opusesse compacta às invasões do privilégio e às malversações do parasitarismo, se aceitasse a necessidade de reforma social e, pondo-se à frente do proletariado, fosse a primeira a dar os grandes golpes, o equilíbrio económico estava realizado, e para logo desapareceriam os justos motivos da guerra de

Vejamos, então, a incidência destas premissas na teoria política de Antero.

I

A DEMOCRACIA ORGÂNICO — CORPORATIVA

Com a conciliação entre a *propriedade* e a *posse* — explicitada claramente no opúsculo *O que é a Internacional?* (1871) — obter-se-ia uma ordenação económica objectivadora de um novo estádio moral. O egoísmo utilitário reinante nas sociedades liberais seria extinto pela emergência pacífica e gradual de um *homem novo,* definido como ser imanentemente moral e social. A ética individualista tenderia a ser superada por uma nova mundividência centrada não no *eu empírico* e *egoísta,* mas no *eu absoluto* e, por isso, universal. Deste modo, como o capitalismo baseado no *laissez-faire* era a expressão económica de uma sociedade assente eticamente no individualismo e ontologicamente no atomismo social, a nova ordem teria de estruturar-se em princípios tão universais que levassem à crescente aproximação humana do ideal metafísico de Bem.

Ora, à luz das relações internas entre as instâncias, a *economia* deveria subordinar-se à *ética,* sendo lógico que a *ordem* (9) (ou

---

classes, entrando a sociedade num regimen de igualdade, o que quer dizer paz» (ANTERO DE QUENTAL, *Guerra de Classes,* cit. por JOEL SERRÃO, *Do pensamento político-social de Antero de Quental — 1868-1873,* in «Análise Social», vol. 16, n.º 61-62, 1980, pp. 355-56). Ora, se nos lembrarmos do sentimento que Antero experimentou ao reencontrar-se com o seu torrão açoreano—«eu nesta viagem experimentei uma coisa nova para mim: a consciência do *proprietário.* Pondo os pés em chão meu, alegrei-me» (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas a A. de Azevedo Castelo Branco,* Lisboa, Edições Signo, 1942, p. 38); se tivermos em conta que o seu modelo económico via na gratuitidade do crédito o caminho para a universalização da *classe média,* isto é, para a extinção do proletariado através da sua ascensão à propriedade; se nos recordarmos que ao estado era exigida uma acção supletiva em ordem à prossecução desse ideal e se se invocar que, para Antero, o critério de representatividade política assentava em funções e em capacidades — mais do que na vontade de maiorias —, compreende-se que, no seio do povo, a hegemonia devesse pertencer a essa classe, dado que ela, mais do que o proletariado, teria a *força colectiva* capaz de, gradual e pacificamente, ir introduzindo as reformas necessárias à anulação da «guerra de classes».

(9) Usamos a expressão *série* ou *ordem* no sentido proudhoniano do termo, referindo uma instância social (economia, política, as organizações ideológicas)

série) política devesse adequar-se à ordem económica — sua raiz material — e ser a expressão potestática do imperativo ético anti-individualista. Esta foi, a nosso ver, a grande lição que o jovem Antero colheu nas páginas de Proudhon. A edificação de uma sociedade verdadeiramente harmoniosa e justa teria de radicar neste projecto: «Pôr em harmonia, como diz Proudhon, a *política* com a *economia*», isto é, «criar uma *forma* à imagem da *substância* social revelada, um governo, enfim» ([10]), seria a tarefa dos verdadeiros revolucionários.

Como se sabe, Antero tinha consciência de que uma concepção individualista do mundo e da vida desaguava no egoísmo moral liberalista. Por outro lado, a ordem política decorrente do princípio atomista, partindo de uma definição absoluta e abstracta do indivíduo — logo, sociologicamente falsa —, culminava num sistema que tinha no sufrágio *(censitário* ou *universal)* o seu mecanismo essencial de legitimação. Mas se ideologicamente esta solução era justificada em nome dos direitos naturais do homem — cuja realização histórica apontava para o advento de uma era de liberdade e de harmonia social —, o pensamento socialista acusava-a de ser um instrumento de domínio da alta burguesia e de gerar novas formas de despotismo.

---

que, tal como uma *mónada*, será definida pela função que lhe é própria (a sua essência ou *tipo*, como Antero lhe chama). Todavia, a sua especificidade exige relações de reciprocidade e um dado ordenamento face às restantes *séries*. O todo social surge, assim, formado por partes autónomas e hierarquizadas segundo uma seriação que cabe à filosofia e à ciência fundamentar. Em termos concretos, isto significava que a *ordem económica* mantinha com a *série política* uma correlação de antecedente lógico e ontológico, pois a política aparecia como um mero epifenómeno só explicável a partir do ordenamento económico. São estas conclusões, sobredeterminadas pelo evolucionismo metafísico, que, a nosso ver, explicam o projecto teórico-social de Antero: «A minha doutrina da Evolução é em g.de parte a de Hegel, com a qual combino a ideia de *serie* proudhoniana .... Irei de encontro á onda dos positivistas, materialistas, empiricos *tuti quanti*» (ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 165). Sobre a dialéctica serial proudhoniana, vejam-se: P.-J. PROUDHON, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité*, Paris, Marcel Rivière, 1927, pp. 137-93; GEORGES GURVITCH, *L'Idée du Droit Social*, Paris, Sirey, 1932, *Dialéctica e Sociologia*, Lisboa, D. Quixote, 1971, pp. 137-68, *Proudhon e Marx*, vol. 1, Lisboa, Presença, s.d., pp. 111 e ss.; CÉLESTIN BOUGLÉ, *La Sociologie de Proudhon*, Paris, Colin, 1911; HENRI DE LUBAC, *Proudhon et le Christianisme*, Paris, Seuil, 1945; JEAN BANCAL, *Proudhon. Pluralisme et Autogestion*, 2 vols., Paris, Aubier-Montaigne, 1970; PIERRE ANSART, *Marx et l'Anarchisme*, Paris, P.U.F., 1969, pp. 141 e ss.

([10]) ANTERO DE QUENTAL, *Portugal perante a revolução de Espanha* (1868), in «Prosas», vol. 2, 1926, p. 51.

Em termos portugueses, estas doutrinas — tanto na sua versão mais radical *(vintismo, setembrismo, republicanismo)*, como na sua alternativa mais moderada *(cartismo, regeneração)* —, foram-se impondo a partir da revolução de 1820. Todavia, aos olhos do movimento socialista e de pensadores como Antero e Oliveira Martins, a estrutura social dela nascida, longe de ter conseguido realizar os ideais propagandeados, estaria a arrastar o país para uma situação de irreversível decadência. Mas se a nível político as monarquias constitucionais não superavam a crise em que viviam as sociedades europeias (e a portuguesa), esta incapacidade ainda seria maior se à ordem económica capitalista correspondesse um regime demo-republicano inspirado em Rousseau ou no jacobinismo. Isto explica que Antero rejeite simultaneamente o sistema monárquico-constitucional e o *republicanismo estrito* e tenda, à luz da importância radical da ética e da economia, a desvalorizar tanto a acção política propriamente dita, como o tipo de regime que deveria enformar a renovação das mentalidades e a restruturação económica da sociedade do futuro.

Harmonizar a política com a economia

A crítica anteriana ao jusnaturalismo individualista não significou, como é óbvio, um regresso às teses jusdivinistas. Dentro da sua concepção teleológica, a Ideia, depois do período *transcendente* — que teve no monoteísmo cristão a sua expressão mais sublime —, teria entrado na fase imanentista, momento decisivo na busca da apreensão consciente do seu próprio destino. Este longo processo iniciou-se com o Humanismo e a Renascença e teve nas filosofias panteístas e nas ciências da natureza as suas primeiras expressões gnoseológicas ([11]);

([11]) De facto, o pensamento de Antero, ao romper com o transcendentismo cristão (princípios da década de sessenta), centrou-se num horizonte imanentista e laico. Assim, sob o impacto das filosofias da história da época (Vico, Hegel, Proudhon, Michelet, Comte), periodizou a evolução do espírito humano à luz de uma espécie de *lei dos dois estados*: a humanidade ter-se-ia compreendido primeiramente em termos *transcendentes* — fase ultrapassada que teve no cristianismo medieval a sua expressão mais pura; com o Renascimento teria entrado na sua fase definitiva: a explicação *imanentista* do mundo e da vida. Sobre este tema leiam-se ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, pp. e 52-53, *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, in «Prosas», vol. 3, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, pp. 76 e ss. Como o *imanentismo* era a característica essencial do espírito

a pouco e pouco esta perspectiva acabou por se impor a todas as formas do saber e, logicamente, levou à reformulação dos pressupostos em que radicava a própria teoria política.

De facto, o jusnaturalismo individualista, colocando a fonte do poder no homem — definido em termos de igualdade e de capacidade formal —, trouxe consigo uma nova ideia de representação que tinha no sufrágio o seu meio de legitimação. Mas Antero, ao analisar as premissas da doutrina e as suas consequências histórico-sociais, cedo concluíu que a representatividade política, assim justificada e assim concretizada, era incapaz de expressar a vontade real de uma dada sociedade. É que, na sua opinião — já expressa em 1868 —, as experiências levadas a cabo em nome dos seus princípios, em vez de terem alcançado a harmonização social prometida, estavam a gerar novas contradições e a implantar um novo tipo de tirania: o domínio absoluto da *sociedade civil* pela *sociedade política* (12).

Logo no opúsculo *Portugal perante a revolução de Espanha* (1868) é claro quanto ao seu distanciamento em relação a Rousseau e ao republicanismo jacobino: «Rousseau, e atrás dele Robespierre, o *bastardo de Rousseau,* como disse Michelet, os Jacobinos e a Convenção, na energia do seu plebeísmo, conceberam a república como uma ditadura permanente» (13), pois «pela *delegação* aglomeravam todos os poderes, todas as forças colectivas no centro poderoso da república *una* e *indivisível*» (14), não se apercebendo, assim de que «a *unidade* matava a *liberdade,* a *delegação* a *iniciativa,* a *organização republicana* a *república democrática*» (15). É facto que, por esta altura, ainda invocava o sufrágio universal e era em função do sonho descentra-

---

contemporâneo, o jusdivinismo, ao implicar um fundamento transcendente, seria uma doutrina tão ultrapassada como o Absolutismo que, a nível político, nele se legitimara.

(12) Com efeito, outro não poderá ser o significado da sua crítica à doutrina da delegação do poder segundo Rousseau. O sufrágio universal, concentrando o poder numa Assembleia e destruindo os corpos sociais intermédios, tornava-se «numa arma de dois gumes com que o povo, brandindo-a, se fere, e tanto mais se fere quanto mais valente é o braço que a brande. *O divórcio entre o governo e a nação sucede-se rápido*» (ANTERO DE QUENTAL, *Portugal perante a revolução de Espanha,* in «Prosas» vol. 2, p. 60). O último itálico é nosso.

(13) *Idem,* pp. 59-60.

(14) *Idem,* p. 60.

(15) *Idem,* p. 61.

lista e federalista que contestava o conceito de estado *uno* e *indivisível* subjacente à experiência jacobina. Mas convém desde já sublinhar que a aceitação do sufragismo não partia de uma concepção individualista e contratualista de sociedade; pelo contrário, a sua crítica ao centralismo aparecia indissociavelmente ligada à reivindicação da existência de órgãos sociais que pudessem funcionar como mediadores entre o poder central e os indivíduos. Isto é, já por esta altura sustenta que a delegação atomística do poder levava à sua concentração e ao aniquilamento da mediação que, em nome da liberdade real, deveria existir entre o centro e a periferia. E tal mediação só se poderia realizar com a representação de órgãos intermédios como os municípios, as províncias, as associações.

Tendo presentes as lições teóricas e práticas do jacobinismo, Antero assinalava as insuficiências do modelo: «o perigo todo» estava «na uniformidade, na homogeneidade de composição das sociedades democráticas» (16). Ora, se a estruturação social da democracia do futuro teria de radicar em bases diferentes, ao *unidimensionalismo* político da democracia individualista deveria opôr-se o *pluridimensionalismo monadológico* da realidade social (17). Nesta perspectiva, os mestres políticos de Antero não poderiam ser os defensores do demo-liberalismo e do republicanismo estrito. Apesar das diversidades de fundamentação, os autores que cita no escrito de 1868 podem, por isso, inscrever-se numa linha comum, a saber: todos defendem um modelo político descentralizado e revalorizador da importância dos orgãos intermédios da sociedade. Estão neste caso Proudhon, Vacherot, Jules Simon, Morin, Renan, Tocqueville, Michelet (18). Por outro lado, não é despiciendo o eco municipalista de Herculano, como também é relevante a lição federalista (e municipalista) de Félix Henriques Nogueira. Tudo apontava, pois, para a fundamentação de uma alternativa não só ao constitucionalismo monárquico, mas também ao ideal demo-republicano consubstanciado na tradição jacobina. Isto é, começava a compreender que entre a monarquia centralista e a república una e indivísivel não existiriam grandes diferenças

---

(16) *Idem*, p. 63.

(17) Como não podemos desenvolver aqui esta tese, lembramos o que escrevemos sobre a sua concepção monadológica em *A ideia de evolução em Antero de Quental*, pp. 368 e ss.

(18) ANTERO DE QUENTAL, *ob. cit.*, vol. 2, pp. 51, 52, 62.

acerca da origem e do funcionamento do poder político. Este, ao centralizar-se numa assembleia, destruía o complemento corporativista e abria o caminho a um novo absolutismo — não havendo «grupos, classes, variedades de interesses e de individualidades, que equilibrem o poder central e lhe oponham resistência, a pressão do governo não encontra obstáculos, comunica-se, estende-se com rapidez e força incalculáveis» na «massa homogénea» (19) da sociedade. Em face desta conclusão, pode inferir-se que, em 1868, a sua crítica ao jacobinismo, se ainda não invalidava alguns dos dogmas essenciais do pensamento democrático-formal — ex.: o sufrágio universal —, já pressupunha, contudo, a relevação dos órgãos sociais intermédios («grupos, classes») dentro do sistema representativo. Não admira que, com os anos, este escopo emerja ainda com mais evidência e venha a concretizar-se num projecto que, embora se afaste de algumas das suas crenças juvenis, continua animado pela mesma preocupação: a *sociedade política* deveria ser a expressão da vontade real — e não abstracta — dos cidadãos.

Omnes potestas ab urbe

De facto, a clarificação do pensamento social de Antero teria de acentuar as suas críticas ao modelo atomista e «matemático» de sociedade. Relembre-se que já no opúsculo *O que é a Internacional?* concebia a sociedade como um organismo. E se esta característica ôntica é essencial para se compreender o evolucionismo, ou melhor, o reformismo sociopolítico anteriano, é-o igualmente para se inteligirem os seus anátemas contra o liberalismo económico e melhor se esclarecer o estatuto da própria ideia de socialismo. Ora, do ponto de vista sociológico, tal ideia não englobava somente a economia, mas implicava também a necessidade de serem relevados os componentes jurídicos, históricos e morais de uma dada sociedade. Quer tudo isto significar que uma concepção política correcta teria de partir de postulados orgânico-sociais e, simultaneamente, sopesar a sua dimensão historicista (psico-colectiva e cultural) (20). É à luz destes considerandos que o seu projecto político fundamentado nos anos

(19) *Idem*, p. 63.

(20) Quanto à concepção orgânico-social e historicista, remetemos para o nosso trabalho *Filosofia e Sociologia — A ideia anteriana de socialismo.*

setenta ganha pleno sentido. Se o liberalismo político era a base formal do individualismo económico, a aceitação do organicismo teria de implicar uma nova forma de representação. E como a estrutura social não se esgotava no somatório das suas partes, haveria que extrair desses princípios todas as ilações políticas deles decorrentes.

Uma das primeiras dizia respeito às ilusões descentralistas e federalistas que Antero, sob o magistério de Herculano, Henriques Nogueira, Tocqueville, Proudhon e outros publicistas e sob o impacto da revolução espanhola de 1868, tinha alimentado na sua juventude. Na verdade, neste último ano o entusiasmo internacionalista levou-o a escrever: «Eu, por mim, pondo de parte toda a poesia e toda a sentimentalidade, contentar-me-ei de afirmar aos patriotas portugueses esta verdade de simples bom senso: que, nas nossas actuais circunstâncias, o único acto possível e lógico de verdadeiro patriotismo consiste em *renegar a nacionalidade*» (21) em nome do ideal federalista. É sabido que esta proposta se integrava num longo e velho debate que a revolução de 68 (e a crise de sucessão em Espanha) voltou a colocar na ordem do dia, reacendendo a polémica entre os nacionalistas extremos e os iberistas (unitaristas monárquicos e federalistas republicanos). Mas, sintomaticamente, o radicalismo anteriano vai sofrer, logo nos inícios da década de setenta, uma profunda alteração. E se é certo que o fracasso do republicanismo federalista espanhol (Castellar e Pi y Margall), na sua curta experiência de poder (1873-4), contribuiu para essa revisão, a consciencialização do estatuto da realidade social, feita sob a influência do sociologismo orgânico, deu-lhe a cobertura teórica decisiva. É que, ao definir-se a sociedade como um organismo natural e histórico, não só se contestava o atomismo, como se invalidavam todos os projectos que pusessem em causa a onticidade do todo social e as especificidades psico-colectivas das nacionalidades.

Este processo de revisão está claramente exposto no estudo *Socialismo e Democracia* (1873-4) da autoria de Oliveira Martins. Partindo das lições negativas da revolução espanhola e dos pressupostos orgânico-sociais — já presentes na sua *Teoria do Socialismo* e em *Portugal e o Socialismo* —, o amigo de Antero critica os exageros do municipalismo herculaniano e do federalismo de Proudhon. Com

---

(21) ANTERO DE QUENTAL, *ob. cit.*, vol. 2, p. 82.

efeito, distanciando-se do seu federalismo anterior, Martins sustentava: «Foi em má hora que Proudhon escreveu o seu livro *Du principe fédératif,* livro que é em grande parte o responsável da revolução federalista espanhola; nascida em dias de polémica, esta obra de Proudhon partilha com outras muitas do grande pensador o defeito de irem além do alvo, e por isso sair fora da doutrina. É verdade que — escrevia ainda o historiador —, ao concluí-la, Proudhon não deixou de dizer que o federalismo político, sem o federalismo agrícola e industrial, seria contraproducente.... Além disto, o individualismo absoluto do *Principe fédératif* está não só em contradição com as doutrinas constitucionais proudhonianas, mas, o que é pior e importa mais, é desmentido pelas filosofias e pela observação dos factos sociais e políticos» (22). E em simultâneo com esta crítica, distanciava-se igualmente do municipalismo exagerado, pois, na sua opinião, a «política de campanário» tal como Herculano a defendia acabava por conceber a sociedade como «uma certa *soma de localidades*» e, com tais projectos, a humanidade, em vez de se encaminhar para uma nova ordem, estaria a retroceder «para uma chatíssima Idade Média» (23), isto é, para uma fase anacrónica de anarquia e de fragmentação do poder.

Se a sociedade não era um somatório de indivíduos, também não poderia ser reduzida ao somatório dos seus órgãos intermédios (24). Por outro lado, tal como a sociologia e a filosofia da história teriam demonstrado, as características étnicas e históricas das nações impediam a extinção ou a alienação contratualista da sua independência. Concluía-se assim que, em face das realidades culturais e antropológicas próprias da nação portuguesa, «o atonismo político, o federalismo à americana, contraria o nosso carácter e não sai da nossa

---

(22) OLIVEIRA MARTINS, *Socialismo e Democracia,* in «Política e História», Lisboa, Guimarães, 1957, pp. 205-206. Sobre o federalismo proudhoniano, vejam-se P.-J. PROUDHON, *Du Principe Fédératif,* Paris, Marcel Rivière, 1959, pp. 270 e ss; GEORGE SCHELLÉ, *Fédéralisme et Proudhonisme* e J. L. PUECH e TH. RUYSSEN, *Le Fédéralisme dans l'Oeuvre de Proudhon,* in PROUDHON, *ob. cit.,* pp. 9-23 e 24-71. Sobre o municipalismo herculaniano e a «política de campanário», leia-se ALEXANDRE HERCULANO, *Carta aos Eleitores do Circulo de Sintra* (1858), in «Opusculos», t. II, Questões Publicas, t. II, Lisboa, Antiga Casa Bertrand-José Bastos, 1907.

(23) OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.,* p. 205.

(24) «Uma sociedade há-de sempre ser para nós um ‹todo›; nunca vingará entre nós o empirismo seco; nunca uma nação será uma sombra [soma?] de localidades» (OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.,* pp. 203-204).

história: por isso todas as tentativas que as nações latinas fizerem nesse sentido cairão fatal e necessariamente no abismo que a Espanha ia vendo abrir-se-lhe sob os pés (e acaso se fechou ele?) dum desagregamento molecular, e de uma volta aos períodos primitivos da história moderna. O federalismo político [como o municipalismo exagerado] conforme o professam as escolas radicais, conduz necessariamente, ou à tirania das plebes, que logo conduz às tiranias da espada, ou então a uma reconstituição da Europa medieval: opor-se-ão províncias a províncias, combaterão entre si as aldeias às aldeias» (25).

Antero, atento aos acontecimentos e às ideias, acompanhou a evolução do pensamento do amigo explicitada em artigos no jornal *Democracia,* entre 1873-4. E que as suas críticas o não deixaram indiferente prova-o a correspondência então trocada entre ambos. «Li com g^de^ prazer — confessava o poeta — os seus artigos na *Democracia.* Acho-os fortes, fortemente pensados, e abalaram o meu enraizado federalismo.... A sua reducção ao absurdo do Herculano, pelas proprias palavras do mestre, é excellente. Em summa, tudo achei bom, no fundo» (26). Ora, retenha-se o que Antero escreveu na sua carta autobiográfica acerca da sua própria evolução: «No fim desse ano de 68 publiquei o folheto *Portugal perante a Revolução de Espanha.* Advogava aí a União Ibérica por meio da República Federal, então representada por Castellar, Pi y Margall e a maioria das Cortes Constituintes. Era uma grande ilusão, da qual porém só desisti (como de muitas outras desse tempo) à força de golpes brutais e repetidos da experiência. Tanto custa a corrigir um certo falso idealismo nas cousas da sociedade!» (27); se ligarmos esta confissão ao impacto do anti-federalismo martiniano, tem de aceitar-se que as achegas de Martins, em correlação com as lições da realidade e com o aprofundamento da sua formação doutrinal, deram um contributo decisivo para a revisão das confessadas ilusões da juventude.

No entanto, esta mutação não implicou uma revalorização da ideologia individualista. Bem pelo contrário — e como o próprio Oliveira Martins também sublinhou —, as críticas a Proudhon e a Herculano radicavam no facto de o federalismo e o municipalismo apontarem para uma idêntica concepção «molecular» e «algébrica» da sociedade,

---

(25) *Idem,* p. 204.

(26) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.,* pp. 159-60.

(27) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas,* pp. 6-7.

não dando, assim, expressão à entidade unitiva da totalidade social. Isto é, perante as conclusões do pensamento sociológico então dominante nos meios intelectuais e da aprendizagem fornecida pelos acontecimentos históricos, teria de se levar em conta a estrutura objectiva dessa totalidade, materializada no estado, sem que, com isso, se caísse na do modelo inverso. A realidade do estado — qual mónada das mónadas sociais — não diluiria a onticidade e a autonomia relativa e específica dos órgãos sociais intermédios. Mais: estes, enquanto personalidades colectivas, deveriam servir de ponto de partida para a edificação de uma nova ordem política, o que, em termos portugueses, significava a rejeição do atomismo social, do liberalismo constitucional e do demo-republicanismo e passava pela exigência de se avançar com um projecto alternativo norteado por novos postulados.

De facto, a crise internacional (revolução espanhola, Comuna, emergência do modelo bismarckiano, consolidação da III República em França) e o eco das ideias socialistas voltaram a actualizar a polémica acerca das relações entre a *questão económica* e a *questão política*. Como é lógico, Portugal não escapou a este debate. E se, devido ao nosso fraco desenvolvimento industrial, não se temia a iminência de uma revolução violenta de tipo comunalista, isso não obstou a que surgissem algumas acções e algumas propostas teóricas ditadas por esta conjuntura. O recrudescimento das lutas sociais na área lisboeta, a chegada da Associação Internacional dos Trabalhadores e os esforços tendentes a implantar o movimento socialista, o surto jacobino e a sua tradução em partido organizado, a crise do rotativismo monárquico — que se arrastava desde 1868 —, foram factores que levaram ao aparecimento de uma vasta literatura social voltada para a problematização de todas estas questões (28).

É verdade que Silvestre Pinheiro Ferreira (29) e depois os teóricos da geração de '50 (30) já tinham iniciado uma doutrinação que não

---

(28) Sobre esta conjuntura, veja-se *infra*, pp. 45 e ss.

(29) Leia-se SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA, *Questões de Direito Publico e Administrativo, Philosophia e Litteratura*, 2 tomos, Lisboa, Typ. Lusitana, 1844. Sobre o seu pensamento político-constitucional, consulte-se JOSÉ ESTEVES PEREIRA, *Silvestre Pinheiro Ferreira — O seu pensamento político*, Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1974, pp. 124 e ss.

(30) Veja-se VICTOR DE SÁ, *A crise do liberalismo em Portugal e as primeiras manifestações das ideias socialistas em Portugal* (1820-1852), Lisboa, Seara Nova, 1974, pp. 237 e ss.

se enquadrava, por inteiro, nos limites do liberalismo ortodoxo. Mas é na década de sessenta que se encontram algumas das propostas mais sistematizadas visando a premunição dos malefícios sociais gerados pela ordem liberal. Em particular na Faculdade de Direito, recorre-se aos ensinamentos do krausismo com o fito de se encontrar um correctivo sociabilitário aos exageros do atomismo social subjacente ao nosso constitucionalismo (31) e, por mais inócuos que tenham sido os efeitos políticos imediatos desta corrente, isto não deixa de ser um sintoma da crise ideológica que começava a reinar na classe pensante portuguesa. Iniciada no eclectismo individualista de Vicente Ferrer Neto Paiva, mas influenciada pela lição filosófico-jurídica de Ahrens, discípulo de Krause, uma plêiade de universitários (Levy Maria Jordão, Martins Ferrão, Pina Abranches e António de Sousa Silva Costa Lobo) procurou dar uma maior tonalidade ética às relações jurídicas do capitalismo. E, com Costa Lobo, chegou a ir-se mais longe, pois este professor pretendeu ultrapassar o individualismo liberal — tanto a nível económico, como no campo político — com o recurso a uma reorganização social de inspiração corporativista (32).

---

(31) Quanto à importância do movimento krausista na filosofia do direito em Portugal, leia-se CABRAL DE MONCADA, *Subsídios para uma história da filosofia do direito em Portugal* (1772-1911), 2.ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1938, pp. 39 e ss.; para uma apreciação da importância desta corrente em Espanha, consultem-se: MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2.ª ed., 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965; LUIS RECASÉNS SICHES, *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, Mexico, Ed. Porrua, 1963; ELÍAS DIAZ, *La filosofia social del krausismo español*, Madrid, Cuadernos para el Dialogo, 1973; JUAN JOSÉ GIL CREMADES, *El Reformismo Español*, Barcelona, Ariel, 1969.

(32) «Apresenta-se-nos a sociedade como verdadeiro organismo: de um lado, seus membros reciprocamente dependentes, determinando-se mutuamente na sua vida e desenvolvimento são *condicionados* uns pelos outros; .... o organismo social é constituído por um complexo de sistemas ou organismos particulares, cada um com sua actividade e fim especial, e cooperando todos para o mesmo fim geral, exactamente como as partes de um ser organizado». A partir deste postulado, Costa Lobo definia uma lei evolutiva sujeita a três fases: a *unidade*, a *diversidade* e a fase *sintética*, que seria o período definitivo da harmonia (*tese*, *antítese* e *síntese*). Recorrendo à teoria krausista das esferas, estipula três funções fundamentais: a *ordem agrícola*, a *ordem industrial* e a *ordem comercial*, que deveriam estar representadas «no corpo legislativo por delegados privativos a cada um dos três ramos». Só assim se combateria o individualismo e o egoísmo moral, pois só com essa solução «o Estado ocupará o lugar que essencialmente lhe compete em relação aos

Como se sabe, o impacto krausista na filosofia do direito veio desaguar no magistério de Rodrigues de Brito. Este, contra o *laissez-faire, laissez-passer* económico e o *neminem laedere* ético, recorreu à lição de Proudhon e propôs um modelo de sociedade baseado na mutualidade de serviços. Não é altura de historiar o choque destas doutrinas com o velho liberalismo ensinado por Ferrer — a polémica é conhecida nas suas linhas essenciais (33). Contudo, a sua relevância não deve fazer esquecer que o krausismo, ao conceber a sociedade como um organismo espiritual e monadológico e ao definir o direito como o estudo normativo da condicionalidade humana, preparou o terreno para o advento do organicismo bio-sociológico de Manuel Emídio Garcia, figura que surgiu nos meados da década de sessenta como artífice desta renovação (34). E como o seu ensino estava articulado com a militância republicana, não se estranha que tente justificar a sua opção política à luz dos novos pressupostos jurídico-sociologistas.

Quer na cadeira de *Direito Administrativo,* quer na de *Ciência Política,* os comentários de Garcia à Carta Constitucional surgem filtrados por uma clara orientação demo-liberal, republicana, descentralista e federativa que não cabia nos quadros do sufrágio censitário e do monarquismo. E, contra a velha tradição especulativa de teor

---

demais ramos da actividade social. Deixando a cada um a liberdade de acção interna, velará por que na organização e movimento de todos se observe o princípio da justiça, que lhe está a cargo. Mas — concluía Costa Lobo, tendo em vista criticar as teses liberais — na época de formação progressiva em que vivemos, é ainda o Estado tutor supremo da sociedade. É por isso que, cumprindo-lhe garantir a liberdade de associação, como direito absoluto da personalidade, deve ao mesmo tempo facilitar a elaboração dos novos órgãos sociais, estreitar entre todas as esferas os laços de união e solidariedade, e preparar desta maneira uma futura idade, em que a harmonia seja a lei fundamental da sociedade humana» (António de Sousa Silva Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação. Dissertação inaugural para acto de conclusões magnas,* Coimbra, Imprensa da Universidade, 1864, pp. 31, 32, 160-64).

(33) Veja-se Cabral de Moncada, *ob. cit.,* pp. 87, 100-103. A importância desta polémica e a sua relevância na história das ideias jurídicas e políticas tornam urgente o estudo aprofundado de todos as suas implicações.

(34) Sobre a introdução do sociologismo positivista nas ciências jurídicas e sua ligação ao republicanismo, vejam-se Fernando Catroga, *Os Inícios do Positivismo em Portugal,* Coimbra, Universidade de Coimbra, 1977, pp. 28 e ss.; também Cabral de Moncada, *ob. cit.,* pp. 113 e ss.

metafísico, as suas conclusões são apresentadas como científicas (35). O democratismo republicano começava, assim, a revestir-se de uma ganga sociológica que irá fazer época nas chamadas ciências sociais em geral (direito, literatura, política, etnologia) e na doutrinação do republicanismo em particular (36).

No entanto, este acasalamento entre republicanismo e positivismo não foi exclusivo, já que a hegemonia desta última corrente filosófica levou outros teóricos a invocá-la sem aderirem, contudo, às ilações políticas comuns à grande maioria dos prosélitos do movimento. No campo da teoria política, por exemplo, apareceram algumas obras de autores monárquicos que explicitamente declaravam situarem-se no terreno da metodologia positivista. Estão nestes casos António de Serpa Pimentel (regenerador) (37) e António Cândido (progressista) (38), autores de estudos impor-

---

(35) MANUEL EMÍDIO GARCIA, *Programma da 4ª cadeira para o curso respectivo do anno de 1885 a 1886*, Coimbra, Typ. de Luz Cardoso, 1886.

(36) Veja-se FERNANDO CATROGA, *ob. cit.*, pp. 80 e ss.

(37) ANTÓNIO DE SERPA PIMENTEL, *Questões de Politica Positiva. Da Nacionalidade e do Governo Representativo*, Lisboa, Bertrand, 1881. Para Oliveira Martins e em coerência com a sua própria doutrina, o principal defeito desta obra residiria no facto de partir do «liberalismo kantista». Ora, para o autor de *As Eleições*, o individualismo «é diariamente repelido do campo da realidade onde produzia quimeras», pois «o sistema que os seus fundadores pensavam ser a consolidação da liberdade de todos os indivíduos mostra não passar de uma oligarquia da burguesia, ou burocrata ou capitalista» (OLIVEIRA MARTINS, *Política e Economia Nacional*, Lisboa, Guimarães Editora, 1954, pp. 60-61.

(38) ANTÓNIO CÂNDIDO DA COSTA, *Principios e Questões de Philosophia Politica*, I e II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1878 e 1881. Sobre o ideário subjacente a estas obras, um biógrafo do grande tribuno escreveu: «Nas suas dissertações académicas, *Principios e questões de filosofia política*, em que estudou as condições científicas do direito de sufrágio, apresentando as mais modernas ideias de sociologia e de direito público .... Estudou pormenorizadamente a ciência da natureza, aplicando as suas conclusões e descobertas aos factos da sociedade. Considerou no seu justo valor o *monismo* de Haeckel, o *objectivismo* de Hegel e Schelling, bem como os exageros individualistas de Kant» (JOAQUIM COSTA, *António Cândido. O Pensador e o Artista*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1923, p. 33). Como manifestações da importância da questão constitucional e do problema da representação podem ler-se, para além de discussões parlamentares tidas entre 1878 e 1885, as obras de alguns dos principais dirigentes políticos da época: EMÍDIO NAVARRO, *Questão Constitucional*, Porto, Typographia Occidental, 1881; JOAQUIM PEREIRA PIMENTA DE CASTRO, *Projecto eleitoral do Governo. O suffragio universal e o proletariado. O nosso mal e a sua verdadeira causa. O triste futuro da Patria. Um novo projecto*

tantes acerca da temática da representação política. Como seria de esperar, os seus textos não estavam voltados para a contestação da ordem constitucional em si. No entanto, quer através do apelo à sua morigeração administrativa (António de Serpa), quer mediante a denúncia da representatividade política garantida pelo método uninominal então vigente, estes estudos denotam a importância que o problema político voltava a assumir nos meios intelectuais portugueses (39).

Dir-se-ia que a funcionalidade da Carta, conseguida com a introdução do primeiro Acto Adicional (40), estava a chegar ao fim. E todas estas propostas, sem serem uma tradução directa e mecânica de movimentações sociais e políticas, eram sinais inequívocos de mutações existentes na sociedade portuguesa. Com efeito, recorde-se que, nos anos setenta, a oposição ao partido monárquico dominante — O Partido Regenerador — começou a centrar-se à volta de reivindicações políticas, nomeadamente na luta pela implantação do sufrágio universal. Assim, em Março de 1876, *reformistas, históricos* e *republicanos* coligaram-se tendo em vista a realização de um comício anti-regenerador que ficou célebre. Sob pressão, o governo acabará por alargar, ainda que limitadamente, o sufrágio e o sucesso do movimento acabará por criar condições que levarão à formação do Centro

---

eleitoral, Portalegre, Typographia de Francisco Cortes Sanches, 1883; CONDE DE SAMODÃES, *A Reforma da Carta. Beneplacito Regio,* Porto, Typographia da Palavra, 1884; JOSÉ DIAS FERREIRA, *Discursos sobre a Reforma da Lei Eleitoral,* Lisboa, Imprensa Nacional, 1884.

(39) A representação por círculo *(uninominais* e *plurinominais)* e a sua extensão foram dos problemas mais debatidos durante o constitucionalismo monárquico. Uma lei de 1859 reorganizou o sistema eleitoral por pequenas circunscrições e por círculos de um só deputado. A situação manteve-se até 1869, altura em que se pensou alargar geograficamente os círculos e diminuir o número de deputados. Devido a fortes reacções da «classe política», o governo renunciou ao seu projecto. limitando-se a diminuir o número de deputados. (Decreto ditatorial de 18 de Março de 1869). Por uma lei de 1878, isto é, na conjuntura em que Martins escreveu *As Eleições* e António Cândido o primeiro volume de sua tese, voltou a ser aumentado o número de deputados e reduzida a área dos círculos, solução que se afigurava necessária para melhorar a capacidade (e verdade) representativa do parlamento, Sobre este questão, veja-se JOSÉ DIAS FERREIRA, *ob. cit.,* pp. 21 e ss.

(40) Esta crise levou ao 2.º Acto Adicional (1885). Sobre o conteúdo deste aditamento constitucional, veja-se JORGE MIRANDA, *Anteriores Constituições Portuguesas,* Lisboa, Livraria Petrony, 1975, pp. 153-57.

Republicano Democrático — embrião do Partido Republicano — e ao enraizamento do Partido Progressista chefiado por Anselmo Braancamp. E se estes, uma vez no poder (1879), adoçaram o seu reformismo, os republicanos, ao contrário, continuarão a definir a luta pelo sufrágio universal e pela mudança de regime como reivindicações prioritárias do seu programa (41).

Frise-se, no entanto, que tanto a doutrina republicana como as achegas de António de Serpa e de António Cândido continuavam a aceitar o individualismo como pedra de toque da ordem política. Mas, dado que os monárquico-constitucionais acabavam por bloquear as suas consequências representativas através da introdução do sufrágio censitário e da manutenção de um poder legitimado hibridamente, só com o republicanismo o atomismo social assumia uma conotação claramente democrático-parlamentar. Com o censo e com o rei, o parlamentarismo monárquico vigente assentava, de facto, num eclectismo filosófico e numa legitimação fictícia, traindo assim a vontade popular (42).

---

(41) A luta pelo *sufrágio universal* constituíu uma das pedras de toque da propaganda republicana. Assim, o *Programa do Centro Republicano Federal de Lisboa* (1873), no seu ponto V, reivindicava: «Queremos o sufrágio universal para todos os membros da Federação Portuguesa, tanto do sexo masculino como do sexo feminino, que tiverem completado 18 anos» (in «O Rebate», n.º 1, 30-VI-1873, p. 1, col.ª 3 e pp. 2-3); por outro lado, o programa dos republicanos democráticos liderados por Elias Garcia, no seu ponto III, pugnava também pelo «direito universal de sufrágio» (in «Democracia», I anno, 12-X-1873, p. 1, cols. 1-4). Foi dentro desta contestação ao sufragismo censitário e explorando o descontentamento decorrente da agudização da crise financeira (1876) que o célebre comício de Março de 1876 veio colocar na ordem do dia a necessidade de se reformar a legislação eleitoral e a própria Carta. Esse «meeting» juntou as várias facções republicanas e os sectores monárquicos anti-regeneradores e, a par das denúncias da política económica do governo, os oradores mais radicais sublinharam a necessidade de se proceder a uma maior democratização das instituições. Foi nesta conjuntura de crise que o movimento republicano conseguiu criar, de um modo duradouro, as suas raízes partidárias, enquanto outros sectores, não indo tão longe, se lançavam na renovação do rotativismo monárquico através da fundação do Partido Progressista. E, sintomaticamente, embora revelando as cautelas próprias de um agrupamento que pretendia ser tão só a esquerda monárquica, o seu programa não deixava de pugnar pela «reforma eleitoral, ampliando o sufrágio» (in «Diário Popular», Suplemento ao n.º 593, 17-XII-1876, p. 2).

(42) Exemplo: «O sistema monárquico-parlamentar, nascido da conciliação absurda entre as doutrinas teológicas do direito divino com as fantasmagorias metafísicas do revolucionarismo, não proveio de convicções, mas de interesses» (TEÓFILO

Ouçamos Teófilo a criticar a ordem estabelecida: na monarquia constitucional, «todos querem ser deputados, não para representarem o povo, a nação, mas sim a sua própria pessoa! É isto o que se vê» (43). Qual o remédio? Dentro da tradição demo-liberal, agora justificada pelo positivismo (Littré e tantos outros) e por Spencer, e invocando as propostas políticas de Gambetta e os ensinamentos da Revolução Francesa, Teófilo diagnosticava: «Contra a perversão da consciência pública pelos recenseamentos incompletos, pela pressão autoritária e pela desmoralização sistemática dos que têm mais interesse nessa falsa origem do poder, só existe um meio, — o sufrágio universal, nas grandes nações, e sobretudo o *mandato imperativo*» (44). Pelo primeiro, conseguir-se-ia a democratização do poder e, com o segundo, evitar-se-ia o desfasamento entre *representantes* e *representados*, pois o *mandato imperativo* seria um «mútuo contrato» (45) em que o candidato recebia o poder dos eleitores mediante o compromisso solene de cumprir intransigentemente o programa eleitoral previamente apresentado.

Em face de todo este contexto explica-se que intelectuais como Antero e Oliveira Martins, há muito interessados na coisa pública, se não tenham mantido alheios ao debate e entrem na liça. Com

---

BRAGA, *Systema de Sociologia*, Lisboa, Typ. Castro & Irmão, 1884, p. 300; veja-se também TEIXEIRA BASTOS, *Considerações Geraes sobre Sociologia*, in «O Positivismo», n.º 6, IV anno, Novembro-Dezembro, 1882, pp. 463-64.

(43) TEÓFILO BRAGA, *Soluções Positivas de Politica Portugueza. Do systema constitucional como uma transigencia provisoria entre o absolutismo e a revolução*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1879, p. 37.

(44) *Idem*. p. 38. Esta reivindicação, que foi uma das características programáticas dos republicanos federais durante a década de setenta (Carrilho Videira, Teófilo, Teixeira Bastos, Horácio Esk Ferrari), já se encontra no programa de 1873, nos pontos XV e XVI: «Queremos o mandato imperativo para todos os deputados»; «Queremos que todos os cargos provenientes da eleição sejam revogáveis por contra-votação dos eleitores».

(45) Fórmula do *mandato imperativo* explicitada por Teófilo nas eleições de 1878: «Os eleitores republicanos do circulo 94 [círculo eleitoral de Alfama, por onde concorria], considerando a transferência do seu direito de legislar como análoga e não inferior à transferência de qualquer direito civil que se define e limita por uma procuração especial, entendem que só podem dar o sufrágio àquele deputado que se apresentar como simples procurador da soberania nacional, exercendo-a no parlamento pela forma e indicações de um mandato imperativo (TEÓFILO BRAGA, *Historia das ideas republicanas em Portugal*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1880, pp. 224-25).

efeito, temos testemunhos inequívocos de que os temas ligados à *questão política* foram motivo das suas cogitações, as quais, por volta de 1877 (46), começaram a concretizar-se num projecto de representação bem definido, como se comprova pela carta que Antero mandou de Paris ao amigo e onde se escrevia: «a idea de expor a sua theoria da representação n'um folheto popular parece-me excellente. Entretanto, dou tanta importancia á dita theoria, isto é, considero a questão da representação tão capital e as suas ideas tão justas, q̃. intendo q̃. convêm faser um livro. Sorri-me a idea de publicar esse tal livro em francês e cá» (47). Esta obra saiu em 1878 e julgamos que a sua tradução nunca chegou a efectuar-se (48).

O passo atrás citado mostra as preocupações do poeta acerca dos problemas da legitimação e representação do poder e revela, simultaneamente, a sua total concordância com o projecto que Martins preparava para publicitar. Quais seriam, então, os propósitos reformadores dos dois amigos? Com coerência, a *questão política* era pensada a partir dos postulados organicista e anti-individualista da sua teoria social. Se o constitucionalismo monárquico e o republicanismo parlamentar eram traduções abstractas e falsas da vontade popular, a sociologia ditava uma outra exigência. Impunha-se «representar os indivíduos, como cidadãos, na sua realidade social, isto é, as classes, e ao lado delas as instituições e o meio ambiente físico e

---

(46) De facto, em carta datada de 28 de Agosto de 1877, Antero mostrava-se preocupado com o debate acerca da representatividade política. De Paris, escrevia a Martins: «Guardo p.ª então o discorrer com V. sobre a questão representativa, e digo *discorrer* e não *discutir* porq̃. estou de accordo em tudo q̃. é essencial e apenas tenho a fazer-lhe duas ou trez observações, q.to á pratica. V. assentou as bases de uma verdadeira theoria da representação nacional, e é a primeira [vez] q̃. isto succede desde q̃. ha nações e representação. Está pois obrigado a expor e desenvolver em livro. Mas eu gostava q̃. antes de escrever, podessemos ainda discretear algumas horas ou dias sobre a materia a fim da obra sair o mais perfeita possivel» (ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, pp. 102-103).

(47) *Idem* p. 104. E acrescentava: «Para a redacção em frances chegamos nos dois, e p.ª a publicação tenho hoje aqui [em Paris] relações de certa ordem, q̃. tornam a coisa facil» (*Idem*, p. 104).

(48) Com efeito, o passo seguinte mostra que Antero acompanhou de perto a saída da obra de O. Martins, chegando mesmo a lê-la ainda em manuscrito: «Fico esperando as suas *Eleições*, q̃. desejo ler impressas com mais atenção do q̃. pude consagrar ao manuscripto» (ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 90). A carta tem a data de 17 de Novembro de 1878.

moral; eis aí o princípio, ousamos dizer novo, porque é esta a primeira vez que aparece formulado deste modo no campo das modernas doutrinas políticas» (49).

Chegados aqui, entramos no cerne da questão e tornam-se mais claras as consequências políticas do organicismo sociológico. É certo que a ideologia republicano-positivista também aceitava este pressuposto. Todavia, à luz dos ensinamentos de Comte e de Spencer, o individualismo surgia como uma herança da história e como um resultado do crescente processo de heterogeneização do próprio universo e, logicamente, das sociedades humanas. Assim, carismando cientisticamente os velhos argumentos jusnaturalistas, as doutrinas estatistas seriam sobrevivências de uma fase menos heterogénea que urgia ultrapassar em nome dos direitos naturais do indivíduo (50). Ao contrário, o ideário anteriano e martiniano não se encaminhou nesta direcção. Por razões ético-sociais, o seu encontro com o organicismo deu-se já dentro de um horizonte anti-individualista de inspiração alemã que a sociologia, mediada pela moral e corrigida dos seus exageros darwinistas, ajudava a concretizar.

O resultado a que chegaram, ou melhor, as conclusões a que Oliveira Martins chegou com o apoio teórico de Antero, se são, por um lado, o fruto de uma conjuntura bem específica, são igualmente o resultado lógico de um percurso intelectual que, desde cedo, partiu de pressupostos anti-liberais. Por conseguinte, a doutrina expendida em *As Eleições* tem de ser vista como um ponto de chegada de um lento trabalho teórico voltado para a fundamentação de uma alternativa política ao modelo individualista. Analisemos, então, algumas das teses essenciais avançadas nesse livro.

Em primeiro lugar, é explícita a demarcação martiniana face ao jusnaturalismo individualista e contratualista (51). E, contra o libe-

---

(49) OLIVEIRA MARTINS, *As Eleições*, p. 318.

(50) Por palavras de Teófilo: «A repulsão entre corpos semelhantes está traduzida por Spencer com relação aos fenómenos sociais na fórmula: *Homogeneidade incoerente*, e a agregação entre corpos diferentes na *Heterogeneidade coerente*. Temos aqui os dois termos necessários de toda a oscilação de movimento na progressão social.... Carey, nos seus *Princípios da Ciência Social*, adopta a noção da heterogenidade coerente como sociologicamente expressa pela palavra *individualismo*» (TEÓFILO BRAGA, *Systema de Sociologia*, pp. 32-33, 36).

(51) «Negou-se o direito divino em nome de um direito natural, porque a filosofia supunha que as ideias do bem, do justo e do direito, não vindo, como não

ralismo, valoriza o papel do estado e a função sintética e unitiva que, através do direito e de instituições adequadas, deveria desempenhar de modo a garantir as relações harmoniosas e justas entre os cidadãos. Portanto, o estado é definido como sendo a instância materializadora da unidade social, isto é, como a síntese da vontade colectiva (Eduardo de Hartmann) (52) objectivada através do direito. Logo, as preposições jurídicas teriam de ser entendidas como um conjunto normativo subordinado à ética, ao Bem (krausismo, Ahrens) (53) e à Vontade (54).

---

vêm, de fora, eram *inatas ou existentes no espírito anteriormente a toda a actividade da inteligência....* Todos os homens ficaram igualmente soberanos, porque em todos a Natureza pôs, dizia-se, faculdades iguais e inerentes à qualidade de homem.... A filosofia e a ciência a um tempo — contrapunha Oliveira Martins — condenam este princípio fundamental do direito público moderno» (OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, p. 293.)

(52) Oliveira Martins, «com Hartmann, considera a Vontade como síntese do Estado, e, como Krause, compreende o direito como um princípio de coordenação, só com a diferença de que o filósofo alemão deduzia-o da própria essência do Bem, manifesta na consciência, ao passo que o Sr. Oliveira Martins infere-o da observação objectiva dos factos biológicos e sociais» (ANTÓNIO CÂNDIDO RIBEIRO DA COSTA, *ob. cit.*, vol. 2, p. 4).

(53) Relembre-se que Ahrens, jurista belga seguidor de Krause, foi quem mais duradoura e profundamente influenciou a filosofia do direito em Portugal. Com efeito, Vicente Ferrer Neto Paiva adoça algumas das suas premissas kantianas com achegas bebidas em Ahrens. E o abandono da definição apriorística, em nome da importância da *condicionalidade* na determinação da ideia de direito, preparou o terreno para a aceitação de critérios extra-metafísicos na definição dos fenómenos sociais. Como se sabe, esta via foi adoptada mais por discípulos seus, receptivos à lição integral de krausistas como Ahrens e Tiberghien, do que pelo próprio mestre. Ora, Oliveira Martins não fugiu a este clima krausista, conforme se pode verificar pela incorporação de algumas das teses de Ahrens no seu ideário social dos inícios dos anos setenta. Cf. OLIVEIRA MARTINS, *Teoria do Socialismo* (1872), Lisboa, Guimarães, 1974, pp. 11 e ss. E em *As Eleições* opera com a ideia krausista segundo a qual o direito deve ser sobredeterminado pelo Bem e, por isso, a sua esfera diria respeito aos estudos das *condições internas e externas* das relações jurídicas — «La société est une personne morale par le but qui l'anime et qui forme le lien entre tous les membres .... Ses droits se divisent .... en droits *internes* et droits *externes*» (AHRENS, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit*, t. II, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1868, p. 265). Por sua vez, as influências da sociologia, em particular do biologismo de Spencer e de Schäffle, e do historicismo conferiram a esta condicionalidade uma dimensão histórica e social.

(54) Em sintonia com a metafísica comteana e tendo presente o contributo de Schopenhauer e de Eduardo de Hartmann para a correcção dos excessos panlogistas de Hegel, Martins escrevia: «O princípio da autoridade do Estado é a Vontade,

Mas, em face destas ilações, não se pense que Martins acabava por colocar, como o fazia Ahrens, o alicerce da sua teoria política em termos exclusivamente metafísicos. Se o recurso à metafísica era importante para se apreender a essência do estado, teria igualmente de se equacionar a sua dimensão social. E isso implicava a inserção da teoria política no terreno da análise sociológica. De facto, o problema da representatividade teria de ser visto tanto à luz dos postulados da ética e da filosofia da história, como em função da estrutura orgânica das sociedades. E se esta, como assinalavam Proudhon (55) e

---

alma e fonte primeira da existência de todos os seres, de todos os indivíduos, de todas as sociedades.... Essa Vontade que é a Justiça e Utilidade no Estado, manifesta-se nele de um modo *sui generis*, de um modo particular a essa diferente espécie de ser, e não pode confundir-se com as vontades dos seres individuais» (OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, p. 304). Esta incarnação da vontade colectiva nada teria a ver com a concepção individualista e aritmética de um Rousseau ou de um Kant. Cf. *Idem*, p. 304, nota 1.

(55) Com efeito, o proudhonismo, tal como foi interpretado por Antero e Oliveira Martins, implicava a aceitação desta regra fundamental: a ordem política deveria estar adequada à natureza da *série* económica. Por isso, a contestação do democratismo parlamentar feita por Proudhon foi acompanhada, em algumas das suas obras, pela defesa de uma constituição política assente na representação das classes e grupos sociais: «Pour rendre le suffrage universel intelligent, moral, démocratique, il faut, après avoir organisé la balance des services et assuré, par la libre discussion, l'indépendance des suffrages, faire voter les citoyens par catégories de fonctions, conformément au principe de la force collective qui fait la base de la société et de l'État» (PIERRE-JOSEPH PROUDHON, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. II, Paris, Marcel Rivière, 1931, p. 287). E, quanto à capacidade política, acrescentava: «Quiconque prêche le suffrage universel comme principe unique d'ordre et de certitude, est menteur et charlatan: il trompe le peuple. La souveraineté sans la science est aveugle» (P.-J. P., *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'Organisation Politique*, p. 428). Sobre as relações entre a «ordem económica» e a «ordem política» em Proudhon veja-se JEAN BANCAL, *ob. cit.*, vol. 2, pp. 122-131. Logo, a leitura martiniana era legítima e não colidia com algumas das ideias essenciais do mestre francês. Isto prova que será errado medir-se o proudhonismo a partir de uma visão unívoca do seu ideário. Ao contrário, tem de se ter em vista o papel que uma certa leitura de Proudhon desempenha na estratégia teórica de um dado autor. Na verdade, basta lembrar que as suas ideias acerca da *questão política* deram azo às mais desencontradas caracterizações. Marx considera-o um pequeno-burguês; Bakunine fê-lo anarquista; Maurras, integralista; George Valois, apóstolo do sindicalismo revolucionário de direita; Georges Gurvitch achou que o seu modelo de representação socioprofissional era compatível com a pureza do sovietismo; Bancal coloca-o como precursor do socialismo democrático e da solução auto-gestionária.

o pensamento socialista, tinha nas classes os seus componentes produtivos essenciais, implicava também a existência de grupos trans-individuais de origem natural e histórica que a representação política teria de levar em conta. Isto é, enquanto organismo, as sociedades mantinham relações de condicionalidade com o meio natural em que estavam inscritas e, por outro lado, eram ainda determinadas pelo peso da sua história e do carácter psicológico específico de cada povo (Volksgeist: Savigny). Por isso, o estado tinha de ser visto como uma personalidade colectiva e sintética (56). Logo, a centração da fonte do poder político no indivíduo definido como entidade abstracta, se teve o mérito histórico de contribuir para a imanenticização e secularização da teoria política, mostrava-se incapaz de fundamentar um projecto social adequado às necessidades nascidas do desenvolvimento capitalista (57). Na segunda metade do século XIX, não se tratava já de demolir as estruturas do Antigo Regime e de construir geométrica e racionalmente uma nova ordem histórica. Perante o espectáculo da luta entre o capital e o trabalho, teria de se compreender que, ao criticismo individualista, deveria suceder uma fase mais orgânica e construtiva.

Isto explica que, para Oliveira Martins, a «morte» de Deus como fonte directa de poder, provocada pela irrupção do jusnaturalismo individualista, tivesse dado lugar a outra abstracção, a divinização do indivíduo politicamente consubstanciada num novo decálogo: a Declaração Universal dos Direitos do Homem. Por outras palavras, ao velho aforismo *omnes potestas a Deo* sucedeu o não menos alienante princípio democrático: *omnes potestas ab homo* (58). Ora este, se

---

(56) «O Estado é a pessoa da sociedade politicamente organizada. O povo é a matéria prima desse organismo e ao mesmo tempo o obreiro da própria cultura. Manifestação orgânica da nação, ou forma corpórea da comunidade intelectual, eis como o grande Savigny denominou o Estado. É a encarnação e personificação da potência social, considerada na sua unidade, na sua majestade, e na sua força: é a manifestação sintética de soberania dos cidadãos» (OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, p. 305). Quer isto dizer que Oliveira Martins aderiu à definição de Estado dada por Savigny e reproduzida e comentada por Bluntschli. O chefe de fila do historicismo teria «remis en honneur le caractère *organique* de l'État» (M. BLUNTSCHLI, *Théorie Générale de l'État*, Paris, Librairie Guilhaumin, 1877, p. 58).

(57) OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, pp. 295 e ss.

(58) «*Omnis potestas a Deo*, dizia o antigo direito; *omnis potestas ab homo*, disse depois a escola naturalista». Mas, relembrava Martins, «tão falso é o direito divino como a soberania do homem» (OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, pp. 305, 300).

operava uma inversão, não tinha, porém, introduzido uma verdadeira ruptura. Bem vistas as coisas, todas as variantes do jusnaturalismo individualista, «o naturalismo que dominava os espíritos no princípio do século, o naturalismo de um Rousseau, de um Bentham, de um Constant, os fundadores do liberalismo» (59), ainda não podiam incorporar as descobertas posteriores da sociologia. E estas tinham tornado anacrónica a definição apriorística e jusnaturalista da essência do homem, ao ensinarem que os seus direitos não eram naturais e eternos, mas sim sociais e históricos. Logo, as constituições políticas só não seriam despóticas se expressassem esta nova concepção do indivíduo, legitimando o poder de um modo diferente, pois a sociologia mostrava que «a inteligência e a soberania provém da actividade social do homem e não da sua qualidade natural ou animal: provém da cultura, não provém da espécie» (60). Deste modo, as ideologias demo-liberais, com a imposição de um modelo aritmético, dedutivo e uniformizante de representação, construiram uma ordem social que o socialismo deveria reformar, partindo desta certeza: fazer do «povo uma abstracção» será sempre «apoiar no vácuo o eixo do mundo político» (61).

Assim sendo, só se conseguiria a «reorganização socialista da democracia» (62) com o abandono dos mitos atomistas acerca da origem do poder e com a abertura aos ensinamentos da sociologia. E, segundo estes, para que se tornasse «real e positiva a autoridade do povo, verdadeira a representação social, para que todas as opiniões e interesses, todos os membros e todos os órgãos do corpo social se achem reproduzidos na Assembleia Legislativa, como num microcosmo o Universo» (63), o fundamento da nova teoria política teria de ser não só imanentista, como na concepção demo-liberal, mas também orgânico-social, de modo a dar voz ao país real e aos seus órgãos intermédios. Em suma, depois da «morte» de Deus como origem do poder, urgia ultrapassar o mito da divinização do homem e compreen-

---

(59) *Idem*, p. 290.

(60) *Idem*, p. 296. Curiosamente, neste combate contra o jusnaturalismo metafísico, Oliveira Martins invoca, como Antero, o testemunho da ontologia de Hartmann, para a qual não haveria diferenças substanciais entre as esferas do ser, mas tão só «diferenças de grau».

(61) *Idem*, p. 296.

(62) *Idem*, p. 313.

(63) *Idem*, pp. 299-300. Assinale-se o símile pampsiquista e correlacione-se-o com o espírito leibniziano subjacente a este modelo político.

der que, afinal, toda a soberania radicava na sociedade: «*omnes potestas ab urbe*» (64).

O modelo orgânico-corporativo

O critério sociológico destituía definitivamente a concepção individualista do poder político. Desde que se compreendesse que a sua origem era «imanente e social» (65), a sua legitimação passava pela consumação «da unidade de todos os corpos sociais num corpo uno» (66). Esta unidade seria materializada numa Assembleia representativa da vontade do povo, entendido não como uma simples abstracção algébrica, mas na sua dimensão «concreta» (67). Só esta solução impediria que o centralismo requerido pelo crescimento populacional e geográfico das nações contemporâneas — que também invalidava qualquer solução de democracia directa — se transformasse num novo despotismo absolutista, pois, através dela, obter-se-ia a expressão correcta da vontade das estruturas essenciais da sociedade: «as classes ou profissões, base económica da sociedade», «as escolas e as instituições, base intelectual e administrativa» e «as regiões, base natural e geográfica» (68). Em esquema, este critério conduzia à composição que se pode apreciar na página seguinte.

Como se verifica, estamos muito longe do parlamento demo-liberal. É verdade que em *As Eleições* Oliveira Martins ainda invoca a *soberania popular* (69), mas, como atrás se viu, isso tem de ser interpretado no contexto de uma bem específica concepção de «povo» (70). Recorde-se que, em função dos ensinamentos histórico-sociológicos, o poder não poderia radicar «na universalidade dos indivíduos, mas sim na totalidade dos orgãos que compõem o corpo

---

(64) *Idem*, p. 305.

(65) *Idem*, p. 307.

(66) *Idem, ibidem.*

(67) «A reunião desses orgãos constitui a sociedade, e o Estado que a exprime sinteticamente, tem de formar-se por emanações ou delegações de cada um deles» (OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, p. 307).

(68) *Idem, ibidem.*

(69) *Idem*, pp. 323-31.

(70) «A soberania popular é, portanto, uma abstracção metafísica» (OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, p. 295).

TRIBUNAL SUPREMO

O Supremo Tribunal de Justiça e o Conselho de Estado, funcionando conjuntamente

ESQUEMA DA COMPOSIÇÃO DA REPRESENTAÇÃO SOCIAL (71)

			n.º de Deputados		
1.ª Categoria *As Instituições*	A Instrução	Academia Real das Ciências	1	8	30
		Universidade de Coimbra	1		
		Escolas Politécnicas de Lisboa e Porto	2		
		Escolas Médicas de Lisboa e Porto	2		
		Escola do Exército e Naval	2		
	A Religião	— 4 províncias eclesiásticas		4	
	A Justiça	— 3 relações		3	
	O Exército e a Marinha	— Supremo Tribunal de Justiça Militar		2	
	A Fazenda	Junta do Crédito Público	1	4	
		Conselho das Alfândegas	1		
		Tribunal de Contas	2		
	A Economia	Direcção do Comércio e Agricultura	2	3	
		Junta de Obras Públicas e Minas	1		
	A Administ.	Supremo Tribunal Administrativo	2	4	
		Conselho Superior de Instrução	1		
		Junta de Saúde	1		
	A Beneficência	— Misericórdias Distritais		2	
2.ª Categoria *As Classes*	1º grupo	classe 9ª	9	30	115
		» 8ª	9		
		» 7ª	9		
		» 6ª	3		
		representação regional			
	2º grupo	classe 5ª	17	85	
		» 4ª	17		
		» 3ª	17		
		» 2ª	17		
		» 1ª	17		
		representação distrital			
3.ª Categoria *O meio natural e moral*	Delegações	O governo	7		35
		Os distritos	17		
		As colónias	3		
	Eleição por sufrágio universal	Os representantes de Lisboa e Porto	2		
		Os representantes da Nação	6		
		TOTAL			180

(71) *Idem*, p. 331.

social» (72). E só a concretização deste princípio abriria, a nível político, o caminho para a superação do desfasamento existente entre representantes e representados, criando as vias conducentes ao enraizamento da sociedade em bases orgânicas e definitivas. Urgia, assim, abandonar as quimeras jacobinas e reformar o excessivo conservadorismo da Carta Constitucional, de modo a conseguir-se a construção de uma alternativa que, ao acasalar o revolucionarismo de uns com o ordeirismo de outros, os realizasse, superando-os (73).

Com efeito, para a sociologia da época toda a realidade social pressuporia uma dupla dimensão — a *estática* e a *dinâmica* — a partir da qual a acção política só seria profícua se assentasse neste axioma: toda a governação visaria conciliar a *ordem* com o *progresso*. Ora, a realização deste desiderato era impossível sob a democracia formal, já que, na sua versão mais radical, o parlamento saído do sufrágio individualista seria sempre uma instituição revolucionária. É verdade que se tentou atenuar esta característica com o recurso ao poder moderador do rei e com a introdução de uma Câmara Alta de vocação conservadora (devido à sua composição e modo de legitimação) (74). Todavia, esta experiência não atacava a raiz do mal, pois acabava por ser uma proposta ecléctica em que tinham guarida os princípios individualistas e, ao nível do poder moderador, se recorria ainda a uma justificação de cariz jusdivinista. Por conseguinte, essa conciliação teria de ser encontrada por um outro caminho.

Somos de opinião de que a proposta de Martins se situou conscientemente na confluência da tese sociologista com as prevenções constitucionalistas. No entanto e ao contrário do que pensavam os nossos positivistas republicanos, a compatibilização da *ordem* com o *progresso*, feita à luz de critérios que se pretendiam científicos, teria de conduzir a uma institucionalização do poder diferente da forma parlamentar. Isto é, a sociologia, não só na sua face estática como

---

(72) *Idem*, p. 323.

(73) «A verdadeira compreensão do espírito revolucionário da nossa idade afasta-se dos jacobinos e dos comunistas, e por isso mesmo é a um tempo democrata e socialista.... Num certo sentido é mais conservadora do que os partidos conservadores, noutro é mais radical do que o melhor dos demagogos» (OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, pp. 315-16). E ainda: «Um tal príncipio não é nem revolucionário, nem conservador» (p. 318).

(74) Veja-se *Idem*, pp. 311-12.

na sua estrutura dinâmica, mostrava que «três elementos essenciais constituem uma sociedade e todos eles têm de achar-se no seio da sua representação: 1.º — as instituições, que representam o elemento conservador; 2.º — as classes sociais, que representam o elemento progressista; 3.º — as condições morais e materiais, isto é as ideias dominantes, as necessidades geográficas e físicas, e a utilidade política: são eles os elementos de ponderação» (75). Como se vê, o modelo martiniano pretendia situar-se para além da dicotomia, então polémica, *revolução — reacção.* E esta intenção política levava a uma bem específica forma de organização do poder. Como a Assembleia se alicerçava, não num «vazio», mas na realidade sociológica da nação, sintetizando num corpo único as suas tendências, ficavam destituídas de sentido todas as doutrinas que defendessem a divisão dos poderes, tanto na linha de Montesquieu, como na forma mais moderada de Constant. Por outro lado, seria contraditório aceitar-se a dimensão orgânica da sociedade — como acontecia com Teófilo e com os republicanos positivistas — e, ao mesmo tempo, defender-se uma ordem política que acabava por residir na vontade dos indivíduos. À luz da sociologia, a verdadeira representação nunca poderia ser de cariz parlamentar mas teria de assentar numa base corporativa. A presença nesse corpo único de representantes com capacidade técnica e diversidade de comportamentos psico-sociais tornaria desnecessária a representação individual exclusiva e a divisão de poderes, pois a Assembleia teria a legitimação e a capacidade para exercer permanentemente o poder legislativo e constituinte e, por delegação, o próprio poder executivo.

Curiosamente, o projecto martiniano acabava por desaguar na apologia de um modelo que se aproximava da experiência da Convenção (76). É certo que o norteavam pressupostos filosóficos e interesses sociais diferentes dos defendidos pelos revolucionários franceses

---

(75) *Idem,* p. 323.

(76) «A *Convenção,* na república francesa do princípio deste século, foi quem nos tempos modernos mais proximamente realizou o tipo de uma assembleia — — Estado, o antigo tipo do Senado Romano.... Os desvarios da *Convenção* prejudicaram por anos o progresso das instituições; tais desvarios, porém, são impossíveis desde que a Assembleia soberana saia, não da quimera do sufrágio universal, mas sim de um sistema de delegações dos órgãos sociais, porque desde logo deixa de ser um governo em ditadura permanente para ser um tribunal em exercício ordinário» (OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.,* p. 308).

e pelos seus herdeiros jacobino-republicanos do século XIX. No entanto, a ideia de uma Assembleia legislativa — com poder constituinte de modo a adaptar-se ao querer real da sociedade — e a concepção do poder executivo exercido como mera delegação do poder soberano e exclusivo são componentes que revelam a intenção de Martins em justificar um modelo que, corrigindo os excessos convencionalistas, pudesse funcionar simultaneamente como obstáculo ao progresso do jacobinismo (e do socialismo revolucionário) e como alternativa pacífica e gradual ao constitucionalismo monárquico.

Ora, se a concretização política dos pressupostos anti-individualistas levava à rejeição do parlamentarismo demo-liberal, a sua legitimação também não radicava exclusivamente no sufrágio. De facto, dos cento e oitenta lugares da Assembleia martiniana, só oito deputados seriam eleitos por sufrágio universal directo; os restantes, ou pertenciam a essa Câmara por inerência de cargo — caso do Reitor da Universidade de Coimbra —, ou eram eleitos de um modo indirecto dentro do respectivo corpo social. Isto é, os mecanismos de legitimação dependeriam da «múltipla natureza dos elementos sociais a representar» (77) e, consequentemente, «a eleição é directa ou indirecta, o sufrágio é universal ou restrito, o voto é secreto ou público, a delegação é temporária ou permanente, conforme a índole especial de cada um dos elementos sociais» (78) representados.

Este seria, em suma, o caminho para se sintonizar o poder central com a vontade dos cidadãos sem se anular a especificidade e a autonomia dos órgãos intermédios. E a política daí resultante, não sendo revolucionária nem conservadora, conseguiria obter a harmonização das relações sociais. Mas, à luz do critério sociológico, qual seria o corpo que possuiria uma maior representatividade? A nível quantitativo, tem de reconhecer-se que era a representação das *classes* e, por conseguinte, do sector que, teoricamente, expressaria as tendências progressistas da sociedade. Todavia, uma análise mais pormenorizada da composição interna da representação desse grupo mostra-se adequada à estratégia social de Martins, pois prevalecem os elementos ligados às *classes médias,* isto é, ao sector que, para muitos, seria o único capaz de realizar a compatibilização

(77) *Idem,* p. 323.
(78) *Idem,* p. 324.

do capital com o trabalho. De facto, a descrição dos representantes das *classes* feita por sectores sócio-profissionais era a seguinte (79):

1ª	trabalhadores rurais	17
2ª	pequenos fabricantes e logistas	17
3ª	rendeiros e foreiros lavradores	17
4ª	agentes, comissários, empregados, caixeiros, correctores, procuradores, capatazes e mestres de oficinas, despachantes, administradores, capitães de navios, pilotos, guarda-livros, etc.	17
5ª	operários fabris	9
6ª	proprietários rurais	3
7ª	marítimos e pescadores	9
8ª	professores, médicos, magistrados, engenheiros, advogados, escritores, explicadores, veterinários, artistas, padres, arquitectos, desenhadores, tabeliães, escrivães, oficiais de secretaria ou altos empregados do Estado, oficiais do Exército e Marinha	9
9ª	banqueiros, negociantes e grandes fabricantes	9

Em face de todas estas ideias é lícito concluir que, ao contrapôr-se ao demo-liberalismo individualista, Oliveira Martins tinha em mente fundamentar um novo tipo de organização política do estado. É conhecido o destino desta aventura teórica, a qual, como se sabe, culminará na sua entrada para a acção política dentro do regime então vigente e desaguará na apologia de uma solução cesarista para a supressão da crise social portuguesa (80). Adiante tentaremos resumir este trajecto. Para já, impôs-se a descrição das linhas gerais da primeira proposta constitucionalista martiniana a fim de se compreender melhor o sentido do ideário político anteriano.

Atrás ficou demonstrada a plena concordância de Antero com esse projecto. E quando este saiu em livro (1878), o poeta voltou a apreciá-lo aprovativamente nestes termos inequívocos: «V. — escrevia a Martins — assentou as bases de uma verdadeira theoria da representação nacional» (81). As cogitações em conjunto e depois o tom convicente da exposição tornaram essas ideias património comum dos dois amigos. E isto explica a durabilidade desta concordância, já que,

---

(79) *Idem*, p. 327.

(80) Sobre esta conjuntura, veja-se *infra*, pp. 88 e ss.

(81) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 103. E acrescentava: «é a primeira [vez] q̃. isto succede desde q̃. ha nações e representação».

tanto em 1880 como em 1888, encontramos sinais evidentes da continuidade deste modelo no horizonte teorético de Antero. Retenhamo-nos no testemunho de 1880 fornecido pela célebre *Carta aos Eleitores Socialistas do Círculo Eleitoral 98*. Como se sabe, Antero aceitou essa candidatura com a intenção de poder exercer alguma acção pedagógico-política sobre as classes trabalhadoras lisboetas, fortemente assediadas pela propaganda republicana. Por isso, mais do que os monárquicos, são os republicanos que elege como seus adversários privilegiados. E em face das pretenções revolucionárias dos jacobinos, relembrava as omissões do seu programa em relação aos problemas económicos e denunciava o seu parlamentarismo político, acusando-os de serem meros continuadores, em versão radical, do individualismo constitucional. Partindo da caracterização, de fundo proudhoniano, segundo a qual os republicanos não passavam de «demagogos do radicalismo abstracto» (82) incapazes de solucionarem o verdadeiro problema da época — a *questão económica* —, Antero sustentava nesse manifesto que, a nível político, ao demo-parlamentarismo individualista e eticamente egoísta, ter de opôr-se a defesa da «reforma política do Estado sob a base da *representação nacional por classes e funções sociais, única maneira de tornar legítima e sincera a representação e efectivos os direitos políticos do povo trabalhador*» (83). A leitura deste passo remete inequivocamente para a teoria martiniana da representação.

A ruptura com o modelo atomista de sociedade era correlata com a edificação de um sistema de representação corporativa e orgânica. E se, nestas propostas, se encontra o eco evidente da lição de Proudhon — a constituição económica deveria moldar a constituição política —, esta filiação é no entanto insuficiente, dado que elas visavam plasmar os postulados de uma teoria social que, se englobava Proudhon, integrava igualmente outras achegas e, no caso específico de Antero, o contributo decisivo e criador do próprio Oliveira Martins. Opinamos, assim, que as prevenções de Antero em relação ao contratualismo rousseauniano e ao jacobinismo, já expostas em 1868, ganharam corpo nos anos seguintes e vieram a reconhecer-se no projecto martiniano. E não se atropelará a verdade se se disser que elas passaram a constituir a base definitiva do seu modelo político. De facto, é o próprio

---

(82) *Idem, Cartas*, p. 93.

(83) *Idem*, p. 94. O itálico é nosso.

Antero que nos permite esta conclusão quando, ao comentar a obra anti-parlamentarista de Jaime de Magalhães Lima *A Democracia. Estudo sobre o Governo Representativo* (84), saída em 1888, escreve: a «representação *adequada* e *efectiva* da nação, dos seus órgãos naturais e não de entidadas abstractas, acho-a perfeita e é há muito a minha» (85). E rematava: «são as ideias do Oliveira Martins, do Laveleye e já hoje de muitos mais» (86). Isto é, dez anos depois de *As Eleições* e pouco antes da sua morte, é ainda nesse sistema que Antero se reconhece politicamente.

Provada a sua fidelidade ao princípio de representatividade orgânica, é, no entanto, importante assinalar que esta última tomada de posição se inscreve numa conjuntura radicalmente diversa da dos anos setenta. O próprio poeta sugere esta mutação ao frisar a continuidade do seu pensamento em contraste com as alterações ocorridas ao nível da possi-

---

(84) De facto, nessa obra, o admirador de Tolstoi situa-se num campo contrário à democracia parlamentar, o que explica os juízos positivos feitos por Antero à sua obra: «O radicalismo democrático — escrevia Jaime de Magalhães Lima —, inspirando-se em simples presunções, abandonou a tradição, isto é, todo o tesouro acumulado por longos séculos de experiência política. Restaurá-la em grande parte é hoje uma necessidade; é o que nos aconselha o exemplo dos países que, mais bem avisados, se recusaram a destruir as suas constituições históricas e, sem preocupações filosóficas nem prejuízos de lógica, se contentaram com transformá-las ao passo e medida que as necessidades públicas o reclamavam». À luz deste princípio historicista, o autor concluía que «a democracia, sociedade livre baseada no reconhecimento da igualdade de todos os cidadãos, é realmente inevitável e o ponto capital da evolução e do progresso político»; no entanto, a sua legitimação não deveria assentar nem no *sufrágio universal*, nem sequer no *censitário*, mas numa representação adequada das colectividades de interesses: «o delegado de um grupo, ou seja eleito ou deva o seu mandato à antiguidade, à sorte, à sua função, à capacidade, à situação preponderante, etc., tem não só as convicções mas os interesses do seu grupo, e não deixa de estar de acordo com os seus mandantes senão traindo-se a si próprio». Com esta proposta, o amigo de Antero sonhava também com o regresso a um certo tipo de representação orgânica destruída pelo individualismo liberal: «Para que possa dar-se a representação das colectividades de interesses — concluía Jaime de Magalhães Lima —, é necessário pois reatar os laços dissolvidos, é necessário organizar de novo e sob novas bases que as condições actuais da indústria exigem, os agrupamentos que os erros políticos destruiram em vez de transformar» (JAIME DE MAGALHÃES LIMA, *A Democracia. Estudo sobre o governo representativo*, Porto, Typographia de H. D. da Silva Teixeira, 1888, pp. 46, 61, 66-68).

(85) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 165.

(86) *Idem*, p. 167.

bilidade histórica da sua incarnação. Ouçamos a rectrospectiva autobiográfica que a leitura da obra de Jaime de Magalhães Lima lhe suscitou: «Tinha ficado, n'aquelle tempo [década de setenta], em que, sendo a sociedade um organismo, a sua forma politica deve ser orgânica, effectiva e não abstracta, natural e não mathematica» (86). Teriam os anos provocado qualquer modificação face a estes postulados? Sabemos que não. Essas ideias, sendo as de Martins, Leveleye, Schäffle e do *socialismo catedrático,* «são ainda hoje as minhas». Mas, ascrescentava que, ao repensar a questão, teria antevisto «horizontes desconhecidos». Que terá Antero descortinado (87)?

Não dizendo respeito ao modelo de representação, essas conclusões remetiam para a crença na sua viabilização prática. Com efeito, nos inícios da década de setenta, Antero ainda acreditava em que a Verdade, revelada pela metafísica e demonstrada pela ciência social, poderia objectivar-se em actos político-sociais. Mas isso implicava uma transformação ética das consciências que, em vez do individualismo egoísta, daria lugar à emergência do *homem novo.* As lições da experiência própria e alheia convenceram-no lentamente da impossibilidade desse advento. Os caminhos para o Bem eram árduos e dramáticos e, enquanto os indivíduos não se abrissem ao sentido último do ser, o egoísmo (88) (individualista, de classe ou de nação) continuaria a sobre-

---

(86) *Idem, ibidem.* Sublinhe-se a adequação existente entre esta caracterização e a sua teoria do conhecimento social. Cf. FERNANDO CATROGA, *Filosofia e Sociologia. A ideia anteriana de socialismo,* in «Vértice», n.º 448.

(87) ANTERO DE QUENTAL, *ob. cit.*, p. 167.

(88) Nessa mesma carta a Jaime de Magalhães Lima, Antero interrogava-se: «O que é que impede *verdadeiramente* a reorganisação das nossas sociedades? É apenas a ignorancia duma theoria do systema salvador? ou será um facto intimo, o *individualismo,* elemento psychologico que condiciona tudo o mais? .... Estará a evolução psychologico-social do Individualismo terminada, de sorte que naturalmente, espontaneamente, tenha chegado o momento da reacção, ou antes, novo desdobramento dos elementos psychologicos da sociedade — a reorganisação?» (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas,* p. 168). Como se sabe, a sua resposta era negativa. A construção de uma sociedade nova passava pela «morte» do individualismo e, tal como ensinava a verdade metafísica, exigia que o homem pudesse compreender transcendentalmente o seu destino. Essa não era ainda a situação «psicológica» das sociedades contemporâneas. Sobre o fundamento metafísico da ascese do homem individual ao «eu universal», vejam-se ANTERO DE QUENTAL, *Prosas,* vol. 3, pp. 133 e ss.; FERNANDO CATROGA, *A ideia de evolução em Antero de Quental.* pp. 383 e ss..

viver e a impedir que, do ponto de vista histórico, o homem entrasse na fase definitiva e orgânica do seu viver colectivo. Em suma, Antero concluía que não bastava conhecer o sentido do futuro; a sua construção era também um problema de vontade individual e colectiva. E um povo que não quisesse reformar-se impossibilitava qualquer acção subjectiva tendo em vista a sua transformação (90).

O estado corporativo

Depois do que ficou exposto, não se estranha que qualifiquemos o modelo político anteriano (martiniano) como sendo de inspiração corporativa. Ora, falar de corporativismo remete-nos de imediato ou para experiências recentes ou para a invocação paradigmática da sociedade medieval. A análise do primeiro aspecto não terá aqui cabimento. O mesmo se não pode manter no que concerne ao segundo. Mas, que estatuto teria este corporativismo em função das lições da história e das propostas que, no universo oitocentista, foram avançadas como alternativa à crise do liberalismo e ao temor da revolução social?

Sabe-se que a geração romântica, sem ser corporativista, olhou para a Idade Média como o dealbar da autonomia cultural e política das burguesias nacionais. Esta revalorização tinha então uma clara conotação ofensiva e progressista, pois esse apelo visava carismar historicamente essa classe e fornecer-lhe argumentos para destruir a ordem social e política do Absolutismo. Diferente era o significado do medievalismo inerente às novas propostas de teor corporativo. Nas últimas décadas do século XIX, em sectores importantes das nações europeias instalou-se a convicção de que, em face da preocupante agudização dos conflitos sociais provocada pelo desenvolvimento capitalista, só o regresso, se não à *letra,* pelo menos ao *espírito* de um modelo social integrador de tipo medieval possibilitaria a sobrevivência da propriedade privada e da própria civilização. E se o pensamento tradicionalista de inspiração católica tentou responder às propostas revolucionárias com a apologia da revivescência da experiência medieval, Antero e Martins que, em termos de filosofia da história, tinham ideias divergentes acerca do posicionamento desse período na espiral evolutiva da Humanidade, não foram tão longe.

---

(90) Veja-se *infra,* pp. 114-17.

Apesar de tudo, não será descabido afirmar-se que, com as limitações decorrentes da sua análise filosófico-histórica, Martins, na linha de Herculano, não deixou de reconhecer que, se havia conquista válida dos tempos modernos, esta dizia respeito «à representação democrática, esboçada nos tempos antigos pelas procurações dos povos nas côrtes dos três-estados do reino» (91), ideia que Antero, já em 1871, expunha por outras palavras: durante a Idade Méda os reis não eram absolutos; e não o eram porque a vida local, forte e vivaz, não só não lhes deixava um grande círculo de acção, mas ainda dentro desse mesmo círculo se opunha à expansão da autoridade sem embaraços uma contínua vigilância dos privilégios da nobreza e do clero, enquanto as instituições populares, os municípios, as comunas, equilibravam, com mais ou menos oscilações, o peso da coroa (92). Por conseguinte, também no horizonte de ambos, esse período não deixava de aparecer como um ponto de referência paradigmático em relação às propostas que se deveriam defender no presente.

De qualquer modo, seria abusivo sustentar que o enaltecimento das virtudes políticas medievais, acompanhado pela proposta de um modelo representativo orgânico-corporativo, são suficientes para colocar Martins e Antero nas fileiras do pensamento tradicionalista. Com efeito, embora defendessem a reorganização da sociedade em termos corporativos, isso não implicava que aceitassem a restauração das corporações de ofícios tal qual tinham existido, ideia que tinham por quimérica «atendendo à vastidão e complexidade da industria manufactureira dos nossos dias» (93). Compreendiam, portanto, que o desenvolvimento industrial e a crescente proletarização dos camponeses e dos artesãos obrigavam a que se construisse uma outra

---

(91) OLIVEIRA MARTINS, *Reforma das Instituições Representativas* (1888), in «Dispersos», t. I, Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1923, p. 100.

(92) Cf. ANTERO DE QUENTAL, *Causas da decadência dos povos peninsulares nos ultimos três séculos,* in «Prosas», vol. 2, pp. 95 e ss.

(93) Distanciando-se do corporativismo católico, Oliveira Martins escrevia em 1883: «O ponto principal da reforma *evangélica* é a restauração da corporação de ofícios; mas ninguém ignora quanto é quimérica uma tal ideia, atendendo à vastidão e complexidade da indústria manufactureira dos nossos dias» (OLIVEIRA MARTINS, *O Socialismo Contemporâneo,* in «Política e Economia Nacional», p. 92).

forma de organização grupal. E, como é conhecido, Martins como Antero tinham em grande apreço a experiência *trade-unionista* dos trabalhadores ingleses (94).

O seu corporativismo não exigia, assim, qualquer atitude restauracionista, a qual seria até inteiramente incompatível com a ideia metafísica e sociológica de evolução, pilar essencial da concepção histórica de ambos. Porém, apesar da verdade desta conclusão, julgamos ser possível encontrar no seu ideário político a ressonância do espírito medieval. O sistema representativo que avançam, sendo ditado pela preocupação de se obter uma maior harmonização social, não deixa de reflectir uma certa nostalgia da ordem mítica (95) que, destruída pelo absolutismo e pelo liberalismo, pensavam ter existido durante a Idade Média. Em resumo, em *As Eleições* e tal como Bluntschli, seu mestre de direito público e conselheiro de Bismarck (96),

---

(94) ANTERO DE QUENTAL, *O que é a Internacional?*, in «Prosas», vol. 2, p. 187; OLIVEIRA MARTINS, *Teoria do Socialismo* (1872), Lisboa, Guimarães Editores, 1974, pp. 274 e ss., e *A Inglaterra de Hoje* (1894), Lisboa, Guimarães Editores, 1951, pp. 177 e ss.

(95) Aliás, o problema é conscientemente posto por Oliveira Martins nestes termos precisos: «A desorganização a que assistimos leva muitos e eminentes espíritos a renegarem a democracia, esperando na restauração de instituições caídas a solução da nossa crise. A nosso ver, essa ilusão funda-se num equívoco. Que muito do que o individualismo destruiu tem de restaurar-se, é indubitável. Que a ideia de um Estado fiel da Ordem social e protector é indespensável à existência de uma sociedade culta, é indiscutível». Porém, a evolução histórica e a ciência social indicavam as diferenças que existiam entre a Idade Média e a Época Contemporânea: «A antiga sociedade estava constituída em classes, como que castas hierarquizadas; o princípio de uma autoridade estranha e superior ao homem dava a cada uma dessas classes um valor e uma preponderância diversas .... Os comércios, os ofícios, as profissões exerciam-se dentro de instituições criadas segundo a indole de cada espécie, e a sociedade apresentava o aspecto de um corpo». Ora, «o individualismo destruiu o princípio religioso da Ordem antiga, mas para pôr em lugar dele como princípio a negação de Ordem. À democracia [segundo a concepção organicista e laica de Martins] cumpre hoje restaurar as instituições, restabelecer a protecção, reorganizar as classes, como funções e não como privilégios», já que, «perante a sociedade há apenas orgãos e funções» (OLIVEIRA MARTINS, *As Eleições*, pp. 301-303).

(96) Na verdade, ao nível da literatura jurídica, Oliveira Martins teve presente, para além de Ahrens, as obras de Bluntschli, célebre tratadista de direito público e um dos principais conselheiros de Bismarck. O escritor português cita-o explicitamente em *As Eleições*. E como sintoma da importância que as suas obras tiveram entre nós não deixa de ser importante sublinhar que Antero, tão pouco

Oliveira Martins intentou «remediar os inconvenientes do actual estado de coisas restabelecendo a *Ordem*, não com o velho conteúdo deste termo, mas com a realidade de todas as forças, de todos os elementos activos, que são o nervo e a substância das nações» (97). Por tudo isto, torna-se pertinente a inserção deste projecto social no universo corporativista que ganhou corpo nos finais do século XIX. Todavia, esta caracterização não pode encobrir as diferenças de fundamentação, de funcionamento e de vocação social existentes entre os vários corporativismos. E, relativamente às suas versões tradicionalistas, sublinhe-se que a de Martins se integrava numa concepção evolutiva e laica da história e pressupunha as conquistas positivas das revoluções liberais (liberdades fundamentais). No entanto, pesadas todas as diferenças, acaba por se encontrar um núcleo comum: as correntes corporativistas sustentavam que haveria qualquer coisa do Antigo Regime que urgia reter. Apontavam, por isso, para a necessidade de se demonstrar que os que exerciam uma dada profissão (fossem patrões, técnicos, ou operários) constituíam um corpo a que se teria de dar o estatuto de instituição de direito público e relevavam, ao mesmo tempo, a importância da especificidade e da autonomia dos corpos naturais (família, município, província) e espirituais (Igreja, escolas, universidades) das sociedades (98). E, se estas características definem a essência do corporativismo, então não temos dúvidas de que o qualificativo envolve o modelo social proposto por Martins e Antero.

---

sensível a este tipo de literatura, tinha na sua biblioteca a *Théorie Génerale de l'État*, (Paris, 1877) do conhecido jurista. Por outro lado, os manuais deste mesmo autor foram adoptados, com algumas prevenções, na Faculdade de Direito. Assim, o professor de Ciência Política Manuel Emídio Garcia recomendava-os por considerar Bluntschli «o mais notável publicista contemporâneo». Porém, não deixava de sublinhar os perigos anti-democráticos e estatistas contidos nas suas doutrinas organicistas. Para o republicano positivista português, nos seus escritos encontravam-se «algumas concepções teológicas e metafísicas» que o levavam a militar «no partido conservador, o que é próprio de espíritos eclécticos. Animou-se do espírito pan-germanista de Bismarck, parecendo que nas suas obras e nos seus discursos assentou sempre mais ou menos a *mão de ferro* do Chanceler, que somos levados a crer tivesse sido o seu inspirador» (MANUEL EMÍDIO GARCIA, *Sciencia Politica e Direito Publico — 4.ª cadeira — 1889-90*, Coimbra, Lythographia Marco da Feira, 1890, pp. 48, 49-50).

(97) ANTÓNIO CÂNDIDO, *ob. cit.*, vol. 2, p. 4.

(98) Sobre esta questão leia-se GASTON PIRON, *Néo-Liberalisme, Néo-Corporativisme, Néo-Socialisme*, Paris, Gallimard, 1939, pp. 74 e ss.

No caso concreto destes pensadores, o que estava em causa, a nível político, era a rejeição do modelo abstracto e matemático de fundamentação e de organização do poder em nome da necessidade de se representar a vontade dos grupos sociais e naturais. Se a Idade Média tinha conseguido uma relativa harmonização das contradições inter-classistas, isso deveu-se ao facto do poder central ser mediado por esses corpos. O liberalismo, ao contrário, teria sabido demolir, mas mostrava-se incapaz de construir uma nova ordem. Ora, a solução da crise social nascida da revolução liberal seria impossível se não se conferisse ao estado a função interventora exigida pelo seu estatuto de incarnador da vocação ético-racional do espírito colectivo, isto é, da vontade social. E para isso, o seu órgão supremo, a Assembleia, teria de receber uma legitimação que só o critério orgânico-corporativo poderia fundamentar, pois só assim ela seria a verdadeira expressão da sociedade (99).

Sendo a tradução da vontade dos organismos intermédios, o estado emergia como a emanação directa da vontade dos corpos sociais. Deste modo extinguir-se-ia o afastamento da *sociedade política* em relação à *sociedade civil,* anulando-se a raiz da degenerescência dos sistemas representativos demo-liberais. Mas, com isso, extinguiam-se também os sonhos anarquistas ou federalistas e contestava-se a concepção amoral e neutra da instância política. Enquanto incarnação de um princípio unitivo, o estado surgia não como fim, mas como a entidade materializadora da vontade colectiva e, assim, a sua vocação só seria sintetizadora — como em Hegel — desde que a racionalização das relações sociais estivesse subordinada, como ensinavam o krausismo, Proudhon e o *socialismo catedrático,* ao imperativo ético da Justiça.

---

(99) Em suma, esta forma de representação articulava-se com a missão que, segundo o *socialismo catedrático,* caberia ao estado desempenhar. Por isso, acasalando o proudhonismo com o complemento estatista de origem germânica, escrevia: «A futura república não será a quimérica cidade do comunismo, será porém, — e já é tempo de reconhecermos, — uma federação de fábricas organizadas cooperativamente, e uma congregação de lavradores — proprietários arando a terra isolada ou associadamente, segundo as necessidades da cultura; será ainda um sistema de grémios das profissões chamadas liberais; será finalmente um Estado, senhor do domínio colectivo, dispensando todos os serviços públicos, a instrução, a higiene, a viação, o crédito, a polícia, a protecção dos pobres e dos nus, com os recursos que lhe dão a renda do domínio colectivo sob as suas múltiplas formas, e o imposto na sua distribuição justa» (OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.,* pp. 314-15).

Logo, o sistema de representação corporativa era a face constitucional da valorização do papel do estado — «um poder forte no seio de uma sociedade livre» (100) — entendido como o mediador e o objectivador histórico privilegiado da ideia de Bem: «O estado — escrevia Martins ao demarcar-se do liberalismo e do colectivismo estatista — não é o universal distribuidor de riquezas, mas tem de ser o constante órgão da justiça» (101). E era em função destas mesmas premissas que Antero contestava o princípio da «neutralidade» do estado defendido pelos liberais, fossem monárquicos ou republicanos. Sendo este não só a objectivação histórica da razão, mas a incarnação da Justiça, a reorganização da função política deveria subordinar-se a um princípio moral; portanto, teria de pautar-se pela «norma do direito económico» (102). Não se estranha, assim, que no seu manifesto eleitoral de 1880, a par da «reforma política do Estado, sob a base da representação nacional por classes e funções sociais», Antero aponte a necessidade da «reivindicação pelo Estado dos mil elementos da propriedade social, hoje usurpados, e a consequente substituição da renda dessa propriedade social ao imposto, por natureza anti-democrático e depauperizador» (103).

II

A QUESTÃO REPUBLICANA

Depois desta digressão pelos pressupostos da teoria política de Antero, julgamos estar em condições de esclarecer um dos pontos mais contraversos do seu ideário — referimo-nos à sua posição face à república e ao republicanismo. Não vamos fazer aqui a história do advento deste ideal entre nós. Contudo, convém frisar que, nos anos sessenta, a circulação de novas ideias e o impacto das lutas populares na Itália, Polónia e Irlanda entusiasmaram de tal modo os jovens vanguardistas da sua geração universitária que a aspiração republicana se tor-

(100) *Idem*, p. 314.

(101) *Idem, ibidem.*

(102) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 93.

(103) *Idem*, p. 94. Esta posição não significava a defesa de qualquer solução estatista para a economia. A contestação da «neutralidade» liberal e o apelo para uma acção ético-social por parte do estado têm de ser entendidos no sentido de uma acção supletiva tendo em vista uma mais justa distribuição da riqueza.

nou uma das suas mais sentidas e míticas bandeiras (104). Nos finais da década, a revolução espanhola (1868) acalentou ainda mais essa expectativa, como comprovam o aparecimento, entre outros, do opúsculo de Antero, *Portugal perante a revolução de Espanha* e pela fundação do jornal *A Republica Federal* (105), porta voz de um núcleo republicano organizado (106). Relendo toda esta literatura, dir-se-ia

---

(104) Sobre o ambiente estudantil em que Antero se formou, leiam-se JOAQUIM DE CARVALHO, *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XIX — Antheriana*, vol. 1, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1955, pp. 7 e ss.; JOSÉ BRUNO CARREIRO, *Antero de Quental. Subsídios para uma biografia*, vol. 1, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1948; MÁRIO BRANDÃO, *Antero de Quental — Estudante*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1957.

(105) Por serem pouco conhecidos os factos ligados a este empreendimento, passamos a relatá-los. Na primeira semana do mês de Outubro de 1869 saiu em Lisboa, na tipografia de Sales à rua das Farinhas, o primeiro número do semanário *A República Federal*, fundado por Felizardo de Lima. Esta iniciativa era a conclusão de algumas reuniões que, no seguimento da revolução de Setembro de 1868, em Espanha, se realizaram no seu colégio particular, sito ao vale de S. António. Aí se reuniram, entre outros, Casimiro Gomes, Domingos Ferreira, Calado, Venâncio Pinto, todos negociantes; Blanco, escritor; Mackonel, tipógrafo; Salema Garção, empregado público; o engenheiro Sousa Brandão e outros cidadãos. Apresentada por Felizardo de Lima a ideia da fundação de um periódico, levantaram-se algumas divergências no modo de realizar esse intento e Domingos Ferreira, Sousa Brandão, Venâncio Pinto, Costa Goodolfim, Guilherme Ferreira de Campos, Casimiro Gomes e Felizardo Lima constituiram um núcleo à parte e publicaram *A República Federal*, propriedade dos dois últimos. Este grupo apresentou-se num comício que se efectuou por esta época em Arroios para tratar da candidatura de Latino Coelho e data daqui a entrada de Latino na política republicana. A publicação do jornal foi proibida no seu n.º 7 e os seus proprietários montaram uma tipografia na rua da Padaria, reaparecendo, então, com uma numeração nova. Do n.º 5 em diante, Felizardo Lima abandonou, por motivo de doença, a sua direcção, sendo substituído por Costa Goodolfim. O jornal terminou com a saída do n.º 40, em 21 de Março de 1871 (in «O Seculo», n.º 554, II anno, 31-X-1882, p. 1, col. 1). Qual a ideologia veiculada por este órgão? No seu editorial escrevia-se: «É pois o nosso fim, entrando nas lides da imprensa, apostolar como futuro sistema político deste país a *Federação dos Estados Republicanos Portugueses*» (in «A Republica Federal», n.º 1, I anno, Outubro, 1869, p. 1, col. 1).

(106) Com efeito, em Julho de 1870 *A Republica Federal* noticiava: «já começaram os trabalhos para a urgente organização do partido republicano que brevemente dirigirá um manifesto ao país e seguirá nos seus trabalhos políticos. Já estão organizadas as comissões por freguesia a fim de enviarem os seus delegados para a formação do centro» (in «A Republica Federal», n.º 12, I anno, 30-VII-1870, p. 3, col. 2). E, no número seguinte, anunciava: «O partido democrático acaba de fundar em Lisboa um centro para desenvolver os princípios que formam a base

que por ela perpassa um utopismo republicano-socializante suficientemente ingénuo e vago para permitir uma coexistência duradoura de interesses e de temperamentos que se irão revelar tão divergentes.

Na verdade, na década seguinte, os efeitos da crise social e política que atravessou toda a Europa — patente na guerra franco-prussiana e na revolução comunalista — deram ainda uma maior actualidade à *questão política* e ao debate acerca da sua correlação com a *questão social.* Esses acontecimentos, alargados com o impacto da implantação da III República em França e com a fugaz experiência republicana em Espanha (1873-74) ([107]), repercutiram-se de imediato entre nós, tanto mais que incidiram num meio em que, a nível urbano, se faziam sentir os efeitos da crise económica e social. Já sabemos que foi na aglutinação de todos estes condicionamentos que surgiram alguns factos políticos novos: a chegada de A.I.T. (1871), a fundação do Partido Socialista (1875) e o avanço da organização republicana (1876); no campo monárquico, as forças opositoras do Partido Regenerador (reformistas, históricos) criaram, também em 1876, um novo movimento: o Partido Progressista.

Vejamos, então, o sentido e o significado da expectativa republicana em Antero de Quental. Enquanto jovem, as suas preocupações sociais apareciam explicitamente indissociáveis da reivindicação desse ideal: é assim que saúda os revolucionários italianos (Garibaldi) e polacos e enaltece os escritos de autores como Mazzini, Quinet, Michelet,

---

da sua doutrina .... O centro resolveu servir-se para esse efeito do jornal já existente *A República Federal,* propriedade de um dos seus sócios» (in «A Republica Federal», n.º 13, I anno, 8-IX-1870, p. 41 col. 2-3). O *centro* denominou-se *Centro Democrático de Lisboa* e funcionou na rua da Adiça, n.º 16, 1.º andar (in «A Republica Federal», n.º 14, 15-IX-1870, p. 2, col. 1 e p. 3, col. 3). Ainda animado por alguns homens ligados ao jornal, um outro *centro* foi fundado, também em Lisboa, a 22 de Setembro de 1871. Tinha o nome de *Centro Democrático* e funcionou na Rua da Padaria. Foram seus fundadores, entre outros, Costa Goodolfim, José Máximo Pereira, José Augusto da Assunção e o operário serralheiro José Maria Chaves. Cf. «O Seculo», n.º 494, II anno, 22-VIII-1882, p. 1, col. 1 e n.º 544, II anno, 19-X-1882, p. 1, col.ª 1).

([107]) Sobre estes acontecimentos, vejam-se MARIA VICTORIA LÓPEZ-CORDÓN, *La Revolución de 1868 y la I Republica,* Madrid, Siglo XXI, 1978; EMILIO OLIVER SANZ DE BREMOND, *Castelar y el periodo revolucionario español* (1868-1874), Madrid, G. de Toro Editor, 1971; ANTONI JUTGLAR, *Pi y Margall y el Federalismo Español,* 1.º vol., Madrid, Taurus, 1975; JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ-RÚA, *1873. La Primera Republica,* Madrid, Tebas, 1975.

Tocqueville, Littré, Renan e Proudhon, os quais, na sua diversidade, não deixaram de defender a solução republicana. Por outro lado, é revelador que, ao esboçar o conteúdo de uma verdadeira biblioteca popular (1860), Antero recomende a leitura da obra de Félix Henriques Nogueira, *Estudos sobre a Reforma em Portugal,* o patriarca do republicanismo federalista em Portugal. E é ainda neste contexto, socialmente optimista, que se inserem a força revolucionária das *Odes Modernas* (1865) ([108]) e o sonho federalista defendido no opúsculo *Portugal perante a revolução de Espanha* (1868) ([109]). Ora, se o seu ideário se resumia, a nível estrutural, na busca da harmonização da *ordem económica* com a *ordem política,* no campo político propriamente dito este projecto teria de consubstanciar-se na forma republicana, já que, para ele, «Quem diz *democracia* diz naturalmente republica» e «se a democracia é uma ideia, a república é a sua palavra» ([110]).

Por outras palavras: as ideias de república e de democracia tendiam a confundir-se. No entanto, apesar do tom apologético dos escritos desta época se aproximar do estilo jacobino, uma leitura mais atenta mostrou, como vimos, que o seu ideal de república ultrapassava os quadros do republicanismo estrito. De facto, as *Odes Modernas* — a «voz da revolução» — cantam a indissolúvel necessidade de se destruirem *reis, igrejas* e a *propriedade capitalista,* a fim de se consumar a «ideia nova», ligando-se, assim, as questões espirituais aos problemas económicos e políticos. E, no escrito de 1868, aproxima-se claramente de um republicanismo socializante assente na reivindicação da forma republicana subordinada contudo, à prévia solução da *questão económica.*

Em face de tudo isto, temos por incontroverso que, nos finais de sessenta, o republicanismo anteriano pouco tinha de comum com o jacobinismo representado entre nós por figuras sobreviventes de '48: Gil-

---

([108]) «Reconstrução do mundo humano sobre as bases eternas da Justiça, da Razão e da Verdade, com exclusão dos Reis e dos Governos tirânicos, dos Deuses e das Religiões inúteis e ilusórias — é este o mais alto desejo, a aspiração mais santa desta sociedade tumultuosa que uma força irresistível vai arrastando, ainda contra vontade, em demanda do mistério tremendo do seu futuro» (ANTERO DE QUENTAL, *Nota [sobre a missão revolucionária da poesia]*, in «Prosas», vol. 1, p. 314).

([109]) Veja-se *supra,* pp. 11-13.

([110]) ANTERO DE QUENTAL, *Portugal perante a revolução de Espanha,* in «Prosas», vol. 2, p. 59.

berto Rola, Oliveira Marreca, Sousa Brandão, Abílio Roque, António Maria da Silva e outras mais novas (Elias Garcia, Jacinto Nunes, Latino Coelho), (111). Quando muito, integrava-se ainda no horizonte de um republicanismo federalista e socializante que, sob a influência da revolução espanhola e em nome de um certo eclectismo doutrinal — onde o peso de Proudhon era significativo —, gozava então de uma posição hegemónica nos meios intelectuais avançados. Jornais como *A Republica Federal* (1860-71), *A República* (112), *O Trabalho* (113) e algumas acções conspirativas e publicitárias — como o aparecimento do opúsculo de José Falcão *A Comuna de Paris* (114) — são o fruto directo desta conjuntura. O paradigma histórico situava-se na Suíça e nos Estados Unidos, países que eram descritos miticamente como estando a caminho da solução definitiva do problema social (115). Deste modo, não admira que os emissários da *Associação Internacional dos Trabalhadores* (116) (Anselmo Lorenzo, Mora e Morago), ao che-

---

(111) Com efeito, muitas destas figuras participaram não só na fracassada *revolta das hidras* (1848), como mais tarde animaram o núcleo republicano (grupo do *Pátio do Salema*) que participou na *Janeirinha*. No nosso trabalho sobre *O Positivismo e o Republicanismo no pensamento e acção de Manuel Emídio Garcia*, integraremos estas intentonas na formação do movimento republicano português.

(112) O primeiro número deste periódico saiu a 11-V-1870. Sub-intitulava-se «Jornal da democracia portuguesa». Terminou com o n.º 7 do mesmo ano. Foi redigido, entre outros, por Antero de Quental — que escreveu o artigo «A República» —, Eça de Queirós, Batalha Reis, Antonio Enes e Oliveira Martins. Cf. «O Seculo», n.º 408, II anno, 11-V-1882, p. 1, col. 1.

(113) Saiu em 1870 e era dirigido por Manuel Emídio Garcia. Defendia o ideal republicano-federal e mostrava-se receptivo ao mutualismo proudhoniano. *A Republica Federal* saudava-o nestes termos: «Não podia a Atenas Lusitana deixar de levantar a sua voz eloquente em prol da ideia nova, da ideia de futuro e a voz é digna da localidade que representa» (in «A Republica Federal», n.º 7, I anno, Abril, 1870, p. 4, col. 3).

(114) José Falcão, *A Communa de Paris e o Governo de Versailles*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1871. Sobre este escrito e a repressão judicial por ele suscitada, veja-se Fernando Catroga, *José Falcão, um lente republicano*, separata de «Biblos», vol. 52, Coimbra, 1976, pp. 275-303.

(115) Na república federal, «a nação está dividida em estados autónomos ou cantões com as suas constituições apropriadas às localidades .... Os dois países onde esta forma de governo tem melhor aplicação são os Estados Unidos e a Suíça» (Carrilho Videira e Teixeira Bastos, *Cathecismo republicano para uso do povo*, Lisboa Nova Livraria Internacional, 1880, p. 20).

(116) Sobre a influência da Comuna e a entrada da Internacional em Portugal, vejam-se Ana Maria Alves, *Portugal e a Comuna de Paris*, Lisboa, Estampa,

garem a Lisboa em 1871, tenham encontrado os jovens organizadores das Conferências do Casino e frequentadores de alguns *clubes* (117) e do *Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Laboriosas* a navegar nas águas de um socialismo miscegenado com expectativas republicanas.

O movimento republicano e o movimento socialista

Se até agora nos limitámos a concretizar o seu pensamento político até 1871, isso deve-se ao propósito de desejarmos definir global e geneticamente o republicanismo de Antero, confrontando-o com os passos dados em ordem à implantação do Partido Republicano em Portugal. Assim, pensamos ser importante salientar, desde já, que a criação deste partido se deu à revelia do pensamento e da vontade do poeta-filósofo. Daí que a inserção pura e simples — como alguns o fazem — do republicanismo anteriano na torrente desse movimento peca por ser excessiva, pois não opera com as demarcações requeridas pelos factos e pelas diferenças teóricas (118). Por outro lado, os seus juízos negativos sobre o «jacobinismo» português não podem ser atribuídos exclusivamente a razões subjectivas, mormente ao seu corte de relações pessoais com Teófilo Braga (1872) (119). Desde que a inte-

---

1971; César de Oliveira, *A Comuna de Paris e os Socialistas Portugueses*, Porto, Brasília, 1971, e *O Socialismo em Portugal*, Porto, Afrontamento, 1973, pp. 139-81; César Nogueira, *Notas para a História do Socialismo em Portugal (1871-1910)*, vol. 1, Lisboa, Portugália, 1962; Carlos da Fonseca, *As Origens da 1.ª Internacional em Lisboa*, Lisboa, Estampa, 1973 e *Integração e Ruptura Operária. Capitalismo. Associacionismo. Socialismo. 1835-1875*, Lisboa, Estampa, 1975; Anselmo Lorenzo, *El Proletariado Militante. Memorias de un Internacional*, Barcelona, Ed. Zero, 1974, pp. 158-63.

(117) Veja-se *supra*, p. 42, nota 106.

(118) O melhor exemplo desta incorporação acrítica encontra-se na obra de Lopes de Oliveira, *Historia da República Portuguesa*, Lisboa, Inquérito, 1947.

(119) Entra um pouco neste caso a tese defendida por Víctor de Sá ao escrever que a crítica anteriana às ideias de Teófilo sobre a sua filosofia da história da literatura levou à irreversível ruptura entre republicanos e socialistas: «Foi à volta desta polémica que se extremaram duas correntes político-sociais que se bifurcaram no campo democrático: os republicanos apoiam Teófilo; enquanto Antero, aferrado à ideia de que a 'ciência é a Revolução e que a Revolução não é mais que a ciência', vai isolar-se numa atitude de hostilidade contra os republicanos, passando daí para o futuro a referir-se-lhes dum modo geralmente desagradável» (Victor de Sá, *Antero de Quental*, 2.ª ed., Porto, Limiar, pp. 237-38). A polémica deu-se em 1872 — veja-se Antero de Quental, *Considerações sobre a filosofia da história da literatura portu-*

gremos no contexto que a determinou, a polémica ruptura entre socialistas e republicanos ganha um sentido objectivo que ajuda a iluminar o próprio percurso de Antero. E, mais do que os imediatos ensinamentos da Comuna, julgamos que o magistério dos emissários espanhóis teve um efeito decisivo neste processo de separação.

Na verdade, Lorenzo, Mora e Morago, figuras de há muito ligadas ao movimento operário, a par das novidades respeitantes à organização e às correntes ideológicas que se debatiam dentro da *Associação Internacional dos Trabalhadores* trouxeram também a sua própria experiência como militantes socialistas em Espanha. Ora, no seu primeiro Congresso (Barcelona, 1868), o operariado espanhol organizado ainda aliava as reivindicações de carácter social à luta pela revolução republicana e federalista. No entanto, o início dos seus contactos com a *Internacional* e o peso *aliancista* na introdução da A.I.T. criaram as condições tendentes a uma orientação dominantemente apolítica e de indiferença face à questão republicana. O Congresso de 1870, no qual Lorenzo e Mora desempenharam um papel crucial, ratificou esta orientação ([120]). E como estes trouxeram para

---

guesa, e *Duas palavras a propósito do folheto do sr. Teofilo Braga, mas não em resposta ao sr. Teófilo Braga nem ao seu folheto,* in «Prosas», vol. 2, pp. 208-64. É certo que esta questão pressupunha dois modos diferentes de encarar a sociedade. No entanto, nem o socialismo nem o republicanismo se reduziam à influência de Antero ou de Teófilo. Demais, convém lembrar que Antero desde há muito se tinha distanciado do jacobinismo, corrente que, a seu ver, seria uma das características essenciais do ideário de Teófilo. Por outro lado, o processo de separação entre socialistas e republicanos integra-se no processo geral europeu de autonomização dos movimentos socialistas. E, como se verá, Portugal, sob a influência directa dos emissários da A.I.T., sofreu o impacto dessa proposta. Consequentemente, a polémica entre Antero e Teófilo, datando de 1872, nunca poderá ser colocada como um dos elementos decisivos nessa reparação.

([120]) Pensamos, assim, que, até 1871, Antero navegou nas águas de um republicanismo socializante e federalista E, se doutrinários como Proudhon, Michelet, Quinet deram o substracto teórico a esta opção, o certo é que, desde 1868, os olhos estavam voltados para a evolução da situação social e política espanhola. A atracção da propaganda de republicanos como Pi y Margall e as posições do movimento operário espanhol em face do ideal republicano-federal pareciam confirmar a coincidência entre esta aspiração e o ideal socialista. Com efeito, o Congresso das organizações de trabalhadores espanhóis realizado em Dezembro de 1868 tinha como ponto principal da sua agenda de trabalhos «determinar cuál es la forma de gobierno que mejor puede proteger los intereses de la clase obrera, a fim de apoyarla con los esfuerzos de todos». E, como se sabe, as 61 sociedades representadas acla-

Lisboa não só os seus testemunhos pessoais, como as conclusões desse

---

maram «libérrimamente y por unanimidad la forma de Gobierno *republicana democrático-federal*». Em concomitância, o Congresso manifestou-se igualmente favorável à intensificação do sistema cooperativista entendido como a face económica da emancipação política. Como dizia um congressista, se a república federalista emancipava o povo «de la tiranía de los déspotas», o cooperativismo conduziria à libertação «de la tiranía del capital» (Sobre este Congresso e as suas conclusões, veja-se CASIMIRO MARTI, *Orígenes del Anarquismo en Barcelona,* Barcelona, Centro de Estudios Históricos Internacionales, 1959, p. 85 e ss.). Se compararmos estas conclusões com as ideias expendidas por Antero no opúsculo *Portugal perante a revolução de Espanha* e no artigo de *A República* verifica-se um acordo de posições. Ora, em Espanha, com a chegada do agente bakuninista Fanelli e com a sua influência no movimento operário espanhol, as coisas começaram a tomar outro sentido a partir de 1869. Trazendo consigo tanto o programa e os estatutos da *Associação Internacional dos Trabalhadores* como as ideias de Bakunine e da sua *Associação para a Democracia Social,* Fanelli exerceu uma tal influência sobre o movimento operário do país vizinho que o Congresso de Barcelona de 1870, aprova já o princípio do *abstencionismo político.* Com efeito, os *Dictamen de la comision sobre el tema <Actitud de la Internacional con relacion a la politica>* propunham a criação de uma «libre federación de libres asociaciones de obreros agrícolas e industriales» e defendia o *abstencionismo político,* pois, a seu ver, «pensar que el gobierno, sea el que quiera ha de ceder un día gratuitamente el poder al colectivismo, sería desconocer la noción del poder, conservador no más que de sí proprio». E, neste anátema eram envolvidas todas as correntes políticas, incluindo os republicanos federais. Assim, em função destes pressupostos, o Congresso aprovou a seguinte moção: considerando «que las aspiraciones de los pueblos hacia su bienestar, fundándose en la conservación del Estado, no sólo no han podido realizarse, sino que este poder ha sido causa de su muerte. Que la autoridad y el privilegio son las columnas más firmes en que se apoya esta sociedad injusta, cuya reconstitución, fundada en la igualdad y en la liberdad, se halla confiada a nosotros de derecho. Que la organización de la explotación del capital, favorecida por el gobierno o Estado político, no es otra cosa que la explotación perenne y siempre cresciente, cuya sumisión forzosa a la libre concurrencia burguesa, se llama derecho legal o jurídico, y por lo tanto obligatorio. *Que toda a participación de la clase obrera en la política gubernamental de la clase media no podría producir otros resultados que la consolidación del orden de cosas existente,* lo cual necesariamente paralizaría la acción revolucionaria socialista del proletariado. El Congreso recomienda a todas las secciones de la Asociación Internacional de los Trabajadores *renuncien a toda acción corporativa que tenga por objeto efectuar la transformación social por medio de las reformas políticas nacionales,* y les invita a emplear toda su actividad en la constitución federativa de los cuerpos de oficio, único medio de asegurar el éxito de la revolución social» (in ANSELMO LORENZO, *ob. cit.,* pp. 119, 121. O itálico é nosso). O impacto deste Congresso no seio dos activistas portugueses foi grande por duas ordens de razões: em primeiro lugar, os congressistas aprovaram o célebre *Llama-*

Congresso e os números do jornal *La Solidaridad* (121), onde o apoliticismo e o republicanismo estrito eram combatidos, é de aceitar que foi

---

miento a los trabajadores de Portugal, incitando-os a organizarem-se e a lutar pela revolução social (cf. *Idem,* pp. 126-28); em segundo lugar, as suas decisões chegaram até nós não só através da imprensa, mas devido ao facto de os três enviados espanhóis a Lisboa terem sido dos elementos mais activos nessa reunião. Não se estranha, assim, que tenham trazido consigo não só alguma literatura respeitante aos regulamentos e às decisões dos Congressos da A.I.T. até então realizados, como o jornal *Solidaridad* — órgão dos internacionalistas madrilenos — e a sua própria experiência pessoal. Com efeito, além deste último jornal, Antero cita, no opúsculo *O que é a Internacional?,* os *Regulamentos Tipicos aprobados por el Primer Congreso Obrero de la Region Española de la Asociación Internacional de Trabajadores,* Barcelona, 1870, e ainda o escrito de um internacionalista francês, representante de um círculo de trabalhadores positivistas, intitulado *Rapport sur le 4.ª Congrès de l'Association Internationale des Travailleurs, tenu à Bâle, en 1869.* Cf. ANTERO DE QUENTAL, *O que é a Internacional,* Prosas, vol. 2, pp. 178 e 196. Sobre o movimento operário espanhol e a introdução da *Internacional* e da *Aliança* bakuninista, vejam-se, para além dos já citados, CLARA E. LIDA e IRIS M. ZAVALA, *La Revolución de 1868. Historia. Pensamiento. Literatura,* New York, Las Americas Publishing Company, 1970; CLARA E. LIDA, *Anarquismo y Revolución en la Espana del XIX,* México, Madrid, Buenos Aires, Veintiuno Editores, 1977, pp. 136 e ss.; RAFAEL FLAQUER MONTEQUI, *La Clase Obrera Madrileña y la Primera Internacional (1865--1874),* Madrid, Cuadernos para el Dialogo, 1977; JOSEP TERMES ARDÉVOL, *Anarquismo y Sindicalismo en Espana. La Primera Internacional. 1864-1881,* Barcelona, Ariel, 1972; e a obra fundamental de MAX NETTLAU, *Miguel Bakunine. La Internacional y la Alianza en España* (1868-1873), New York, Iberama Publishing, 1971. Para a inserção dos Congressos espanhóis, bem como do opúsculo português escrito por Antero, no seio das discussões internas do movimento internacionalista, veja-se MAX NETTLAU, *La Première Internationale en Espagne (1868-1888) Révision de textes, traduction, notes, appendice, tableaux et cartes aux soins de Renée Lamberet,* Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1969.

(121) *La Solidaridad,* citado por Antero de Quental no opúsculo *O que é a Internacional?,* foi, sem dúvida, uma das fontes principais daquele escrito. Este jornal saiu em Madrid em princípios de 1870 e o seu primeiro conselho de redacção teve a seguinte constituição: Enrique Simancas, gravador; Celso Gomis, mecânico; Carlos Allieri, alfaiate; Hipólito Pauly, tipógrafo; Tomás González Mora, gravador; Francisco Mora, sapateiro. Quanto à ideologia do periódico, pode dizer-se que se situa no ponto de encontro da velha formação proudhoniana com o novo impacto bakuninista. Assim, Francisco Mora, em artigo intitulado, *El Criterio de Justicia,* inserto no número de 15 de Janeiro de 1870, entificava a justiça social e definia-a nestes termos: «la justicia es dar a cada cual lo que le es debido». Isso implicava a defesa da liberdade e da igualdade. E, para se fazer uma correcta distribuição dos bens materiais existentes na sociedade seria necessário concretizar os pontos seguintes: «1.º Hacer según la más estricta justicia la división de todo lo que pertenece al uso

por essa via que Antero e os seus amigos melhor se consciencializaram acerca da irredutibilidade existente entre a aspiração socialista e as limitadas reivindicações republicanas.

---

individual; 2.º Organizar de manera propria para producir la más grande suma de dicha posible, el gozo común de todo lo que, según la ciencia, es más ventajoso dejar indivisible a la colectividad; 3.º Repartir, proporcionalmente a la capacidad de cada uno el trabajo necessario para reparar la disminución del *capital* social destruido por el consumo, y para aumentarlo sin cesar, de manera que se satisfagan las necesidades crecientes de la humanidad» (*Una Simple Hipótesis,* in «La Solidaridad», 18-VI-1870). Para isso, afirmava o mesmo jornal, impunha-se a implantação da justiça, o que só se conseguiria sob uma nova ordem baseada no *colectivismo,* isto é, «sobre la base de la solidaridad de intereses, en términos que ninguno pueda considerarse beneficiado con lo que a otro perjudique». Tal definição compaginava-se com o ideal proudhoniano de *reciprocidade de serviços,* pois as relações sociais deveriam assentar «sobre la base de la reciprocidad que creemos justa, entre los deberes que cada cual cumpla y los derechos que disfrute» (*A el Derecho de Pontevedra,* in «La Solidaridad», 21-1-1871). Em suma, «La sociedad nunca será justa mientras existan en ella ricos y pobres; privilegiados y desheredados; explotadores y explotados; capital monopolizador y esclavos de este mismo capital» (*Modo de ser de la propriedad de la tierra en la sociedad del porvenir,* in «La Solidaridad», 15-XI-1871 e 10-XII-1871). Pugnando pela consecussão do ideal de justiça, os internacionalistas de Madrid faziam eco das reivindicações bakuninistas, propondo a *liquidação social,* isto é, a implantação do *colectivismo.* Se a forma de organização económica determinava o tipo de organização política, isso implicava a destruição do estado e que se convertesse «el capital monopolizado en capital colectivo» e se declarasse «colectiva da propriedad de la tierra y de las primeras materias» (*Qué es Colectivismo? A El Derecho de Pontevedra,* in «La Solidaridad», 3-XII-1870). Deste modo, e em coerência com as propostas de Bakunine, «en derecho la riqueza social adquirida, el capital acumulado, son inalienables e intransmisibles por vía de herencia, en tanto que, por el contrario, la producción diaria, el fruto del trabajo actual, la recompensa del esfuerzo individual deben pertenecer absoluta y exclusivamente al individuo. Antes que el hombre esté formado, decimos: *A cada uno según sus necesidades.* Cuando ya está formado, decimos: *A cada uno según sus obras.* Esto es el colectivismo» (*Idem, ibidem*). Esta proposta não era de inspiração comunista nem tão pouco mutualista, dado que esta pressupõe contratos estritamente individuais. Através do colectivismo e da extinção da herança operar-se-iam transformações económicas que levariam à emancipação total dos trabalhadores. Além destas medidas, impunha-se também «Abolir completamente el ejército; abolir todo eso que hasta hoy se ha llamado justicia; de hoy más no hay director del culto, ni culto público, desde hoy no hay más que la libertad; suprimir el presupuesto, abolir las contribuciones existentes, y dejar a la nueva sociedad que organice sus servicios públicos como tenga por conveniente» (in «La Solidaridad», 14-V-1870). Estes dados foram recolhidos em RAFAEL FLAQUER MONTEQUI, *La Clase Obrera Madrileña y la Primera Internacional. 1868-1874,* pp. 149-152, 154, 243-61.

Ouçamos o testemunho do próprio Lorenzo: ao chegarem a Lisboa, encontraram um grupo que frequentava o *Centro Promotor* e que confessou trabalhar no «partido republicano». Depois dos primeiros contactos, «expusimos el objetivo de La Internacional, la necesidad de agrupar a ella los trabajadores portugueses para constituir la gran falange del proletariado universal y terminamos exponiendo a grandes rasgos los absurdos de la sociedad, y de tal modo salimos airosos de nuestro trabajo, que aquellos jóvenes, junto con sus felicitaciones manifestaron su conformidad. No hicieron objección alguna, únicamente manisfestaron que con análogo radicalismo de aspiraciones trabajaban ellos en el seno del partido republicano; pero nosotros replicamos que lo que había podido ser conveniente antes [referência à evolução do próprio movimento espanhol], a partir del momento em que se lanzó al mundo el ideal de La Internacional dejaba de serlo por la disconformidad existente entre el limitado alcance que permiten los ideales políticos y el extensíssimo que abarcan las reivindicaciones obreras. Esta consideración produjo efecto decisivo en Quental» (122). Sem dúvida que a confissão de Antero, segundo a qual trabalhava no seio do «partido republicano», tem de ser interpretada no horizonte atrás apontado. Isto é, a exposição de Lorenzo não o surpreendeu tanto ao nível dos princípios, mas influenciou-o sobretudo quanto aos meios conducentes à sua realização. Com efeito, devido ao peso do proudhonismo, era verdade adquirida para muitos socialistas portugueses o princípio que apontava para a necessidade de se dar prioridade aos problemas sociais. O mesmo não acontecia, contudo, quanto à apreciação do valor da solução republicana, sobretudo em relação à sua vertente federalista.

Somos, portanto, de opinião que a influência internacionalista se traduziu, de imediato, na tese do *abstencionismo político* e na consciência dos diferentes modos de se conceber o ideal republicano. Tem-se visto naquela tese o eco directo da influência bakuninista (123);

---

(122) ANSELMO LORENZO, *ob. cit.*, p. 159-60.

(123) «O programa político das classes trabalhadoras, segundo o Socialismo, cifra-se em uma só palavra: *abstenção*» (ANTERO DE QUENTAL, *O que é a Internacional?*, in «Prosas», vol. 2, p. 191). Aquando da publicação integral deste estudo, dedicaremos um capítulo à análise do sentido do bakuninismo anteriano. Mas, devido ao facto de o problema se prender um pouco com a *questão política* procuraremos resumir a argumentação que aí será expendida. Um problema que se coloca, desde

não a contestamos, desde que se clarifique o seu significado. Assim,

---

logo, diz respeito à elevação do opúsculo *O que é a Internacional?* o texto representativo do pensamento integral de Antero. Ora, se é certo que jamais renegou a autoria do folheto, convém lembrar que essa obra saiu anonimamente, com intenções de divulgação e tendo em vista angariar fundos para o grupo internacionalista que se pretendia organizar. Por isso, se a obra reflecte a opinião de quem a redigiu, é curial pensar-se que houve também um esforço no sentido de apresentar uma espécie de síntese do movimento a partir das fontes de que se dispunha. Assim, achamos significativo que, ao comentar o valor do seu escrito, Antero aprecie sobretudo a primeira parte, isto é, aquela em que expõe o modelo económico inspirado em Proudhon. «Ahi vae o 1.º folheto de Propaganda. Não sei — dizia a Oliveira Martins — se conhecerá que foi escrito por mim, por isso lh'o declaro (debaixo de sigilo Intercional!) V. sabe das minhas pretenções a Economista — por isso escusado é dizer-lhe a importancia que dou ás primeiras 20 paginas» (ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 2). Nas páginas restantes, sintetizava as conclusões dos Congressos da A.I.T. até então realizados e divulgava os regulamentos da organização. O eco de Bakunine manifestar-se-ia no facto de Antero qualificar o modelo económico que avançava como sendo de inspiração *colectivista* e de, por outro lado, defender o *abstencionismo* em política. De facto, a terminologia é bakuninista. Mas chegará isto para se afirmar que Antero — e a doutrina exposta em *O que é a Internacional?* — reproduz o pensamento do revolucionário russo? Julgamos que não. Se pensamos bem, o bakuninismo caracteriza-se por três componentes interligadas: *o colectivismo, a proibição da herança como meio conducente à destruição da propriedade, o abstencionismo político e a consequente reivindicação da liquidação do estado.* É facto que Antero, nesse escrito, fala de *colectivismo.* Mas relembre-se que este termo assumia várias conotações na época e, por exemplo, nos Congressos da A.I.T. anteriores a 1871 tinham-se manifestado, contra os proudhonianos mutualistas, três correntes colectivistas: a marxista, a dos socialistas belgas (César de Paepe) e a bakuninista. Para não nos alongarmos muito, ouçamos as próprias explicações dadas por Antero acerca do modelo económico expendido em *O que é a Internacional?:* «Poderia em mt.as paginas desenvolver mais — mas no fundo não diria mais do q̃. aquillo, por q̃. p.a mim está tudo na distinção de propriedade propriamente dita (individual) e propriedade collectiva (capital activo)» (ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 2). Que quer isto dizer? No opúsculo mencionado, Antero explica-o. Reproduzindo o lugar comum da economia clássica, sustenta que só o *trabalho cria valor;* deste modo, o capital, enquanto *força colectiva* capaz de se actualizar em riqueza, não deveria ser propriedade de ninguém, já que resultava de uma criação histórica e colectiva. Aqui radica o sentido que Antero confere ao termo *colectivismo.* Mas, a partir deste pressuposto, que ilações são extraídas? Se se ler com atenção *O que é a Internacional?* ver-se-á que o colectivismo é compatível com a propriedade privada legitimada pelo trabalho. Isto é, Antero movimenta-se no horizonte proudhoniano e o seu *colectivismo* desagua na defesa do alargamento da propriedade através do recurso ao crédito gratuito. Portanto, o que no *colectivismo* apontava para a extinção da propriedade privada através seja da mediação do estado,

é necessário chamar a atenção para o facto de esse *abstencionismo*

---

seja do cooperativismo de produção—Antero defende sobretudo o de consumo— seja ainda da organização comunal da propriedade, no autor português culmina na defesa da sua universalização. É assim compreensível que, em relação ao bakuninismo — e às conclusões do Congresso espanhol de 1870 —, o primeiro escrito internacionalista português silencie a questão da *herança* que começou a ser discutida no Congresso de Basileia (1869). Encontrar como razão desse silêncio o facto de o próprio Antero viver de rendimentos herdados seria avançar com uma explicação demasiadamente fácil. Julgamos que este recalcamento se liga a uma posição ideológica mais geral e tem a ver com o fundo proudhoniano em que os socialistas portugueses se movimentavam. Com efeito, Bakunine via na extinção imediata do *direito de herdar* — a par da *destruição do estado* — o caminho que conduzia ao *colectivismo*. Antero não fala nestas reivindicações e apresenta como via emancipadora o recurso ao *mutualismo* e ao *crédito gratuito*. Alinhava, assim e talvez sem o saber, com a corrente minoritária no seio da *Associação Internacional dos Trabalhadores*, desde o Congresso de Bruxelas (1868), já que os principais opositores às teses *colectivismo* e às propostas sobre a *herança* foram os representantes do velho mutualismo outrora dominante no seio da *Internacional*. Em resumo, independentemente da terminologia que usa, o programa económico defendido em *O que é a Internacional?* situa-se no horizonte mutualista, mostrando-se, assim, em atraso em relação às teses que, a partir daquele Congresso, colocaram os elementos proudhonianos em minoria. Deste modo, o texto de Antero está mais em sintonia com o primeiro período da *Internacional* (fase proudhoniana) (cf. M. J. ROUGERIE, *Les Sections Francaises de l'Association Internationale des Travailleurs*, in «La Première Internationale», Paris, C.N.R.S., 1968, pp. 93-127), do que com as propostas *colectivistas* que animaram os debates dos seus últimos Congressos. Diremos mesmo que só se distingue do proudhonismo por aceitar o recurso à *greve*. Mas, perguntar-se-à: a defesa do *abstencionismo* em política não é um sinal inequívoco do impacto bakuninista sobre o nosso primeiro texto internacionalista? A nível terminológico, tem de se responder pela afirmativa: os delegados espanhóis trouxeram a expressão e esta ficou fixada em *O que é a Internacional?*. No entanto, para além do vocábulo, poder-se-á sustentar que este escrito reflecte a posição bakuninista em toda a sua extensão?. Aqui, somos de opinião negativa. Aliás, basta confrontá-lo com as decisões do Congresso espanhol de 1870 para se notarem as diferenças. Em Espanha, o *abstencionismo* político surge, na linha da lição *aliancista*, directamente ligado à defesa da destruição imediata do estado. Ora, toda esta questão é recalcada no opúsculo de Antero. Na sua parte final (cf. ANTERO DE QUENTAL, *ob. cit.*, pp. 189-90), sugere tão só a transmutação da estrutura económico-reivindicativa da *Associação Internacional dos Trabalhadores* numa organização político-administrativa que deveria gerir a sociedade economicamente emancipada. Ora, esta tese, se não era puramente marxista, também nada tinha a ver com Bakunine, já que foi avançada por César de Paepe. Antero jamais defendeu de um modo explícito a destruição do estado; pelo contrário, com o tempo, a instância política ganhou uma importância tal que tornou a sua doutrina social incompatível com qualquer ideal anar-

político (124) não ser acompanhado pela apologia da destruição ou

---

quista (cf. *infra*, pp. 171 e ss.). O *abstencionismo* expendido no opúsculo *O que é a Internacional?* foi, assim, uma expressão que conotava as velhas prevenções proudhonianas em relação à importância da luta política. Sustentamos, por isso, que termos como «colectivismo» e «abstencionismo» foram vocábulos novos que se inscreveram no seu discurso sem lhe alterarem o significado último. Em suma, o seu uso não trouxe qualquer modificação radical ao ideário de Antero. E, em face da evolução posterior do seu pensamento, tem de concluir-se que o eco internacionalista no nosso pensador se traduziu sobretudo numa mais clara consciencialização acerca das fronteiras entre a economia e a política e numa mais marcada desvalorização do movimento republicano, incluindo a sua facção mais radical — a federalista. Sobre a problemática internacionalista aqui invocada, podem ler-se *La Première Internationale. Recueil de documents publié sous la direction de* JACQUES FREYMOND, *Textes établies par* HENRI BURGELIN, KNUT LANGFELDT *et* MIKLÓS MOLNÁR, 2 ts., Genève, Droz, 1962; EDMOND VILLETARD, *Histoire de l'Internationale*, Paris, Garnier Frères, 1872; M. DROZ, *L'Internationale Ouvrière de 1864 à 1920*, fasc. 1, Paris, C.D.U., 1966; *The General Council of the First International (1870--1871). Minutes*, Moscow, Progress Publishers, s.d.

(124) Como facilmente se depreende, a posição de Antero em relação à *política* estava em sintonia com a atitude hegemónica no seio dos socialistas portugueses, mesmo depois das decisões de Haia (1872). Não se pense, porém, que esta situação resultava da influência ideológica do pensador sobre o movimento. Com efeito, sabe-se hoje, que, depois do ano de 1871 e da sua colaboração inserta em *O Pensamento Social*, a acção de Antero na implantação do socialismo em Portugal não foi tão decisiva como uma certa historiografia apologética tem feito crer. Depois dos trabalhos de Carlos da Fonseca esta tese perdeu toda a credibilidade (cf. CARLOS DA FONSECA, *A Origem da 1.ª Internacional em Lisboa*, pp. 65 e ss.). Diremos, assim, que a proposta *abstencionista* era uma sobrevivência do velho magistério que Proudhon exerceu nos meios políticos portugueses e que continuou a repercutir-se, miscegenada com outras influências, na consciência dos nossos militantes socialistas. Não admira, por isso, que, apesar de oficialmente o movimento ter alinhado em Haia com a maioria «marxista» da Internacional, a *questão política* continuasse a ser debatida — sem qualquer participação de Antero — nos primeiros Congressos do Partido Socialista Português. Como as primeiras decisões denotam ainda alguma hesitação, julgamos que só o IV Congresso (1880) afirmou de um modo inequívoco a importância da luta política como meio de conquista do poder. No ponto I.º — *Parecer sobre os meios de acção e propaganda*, escrevia-se: «A linha de conduta a seguir pelo Partido Socialista deverá ser aquela que mais rapidamente conduzir à implantação do colectivismo. Neste intuito o Partido servir-se-à da política como meio de acção a aproveitar para a representação e melhoramento do proletariado; como se poderá aproveitar da greve, da cooperativa, etc., na ordem económica» (CARLOS DA FONSECA, *História do Movimento Operário e das Ideias Socialistas em Portugal. Os Primeiros Congressos Operários 1865-1894*, vol. 2, Lisboa, Europa-América, s.d., p. 121). Estamos bem longe de *O que é a Internacional?*. Por

sequer da extinção do estado e de silenciar algumas propostas essenciais dos *aliancistas*. Quer isto dizer que só visava desvalorizar a importância da luta política (125) encarada em si mesma, dado que, se a ordem política era apenas a «forma» consequente à transformação das consciências e à reorganização da estrutura económica, o objecto da luta dos trabalhadores deveria incidir sobre estas realidades essenciais. Dir-se-à que, com os efeitos das conclusões do Congresso de Haia (1872) (126) — vitória das teses marxistas — e com a posição

---

outro lado, se nos lembrarmos de que, neste contexto, o *abstencionismo* inicial estava interligado à contestação do politismo republicano, tem de concluir-se que, se em termos evolutivos o movimento socialista organizado reivindicou a luta política para combater tanto a ordem monárquica como a republicana (expressões do poder burguês), o *abstencionismo* anteriano acabou por desaguar no apoio ao projecto da «Vida Nova», solução estranha ao Partido Socialista.

(125) Sobre a *questão política* no seio da A.I.T., leia-se G.D.H. COLE, *Historia del Pensamiento Socialista*, vol. 2, Mexico, Fundo de Cultura Economica, 1958, pp. 169-224; M. DOMMANGET, *Les Blanquistes dans l'Internationale de la chute de la Commune à la Conférence de Londres;* A LEHNING, *La lutte des tendances au sein de la Première Internationale: Marx et Bakaunine*, in «La Première Internationale», pp. 141-49 e 331-41; *Michel Bakounine et les conflits dans l'Internationale (1872). La question germano-eslave. Le communisme d'État. Écrits et matériaux. Textes établies et annotés* par Arthur Lehning, Leiden, E. J. Brill, 1965.

(126) Em *O que é a Internacional?* e por razões óbvias, a questão da necessidade de uma organização estritamente política dos trabalhadores não se colocava. No entanto, sabe-se que a vinda de Paul Lafargue a Lisboa convenceu alguns militantes (Nobre França) acerca da justeza do pensamento de Marx a este respeito. E, na continuidade dos seus contactos, foi mandatado para, em Haia, em nome dos socialistas portugueses, defender a tese que apontava para a necessidade de os trabalhadores se lançarem na luta política através da organização de partidos nacionais autónomos dos partidos burgueses. No escrito atrás citado, Antero limitava-se a assinalar a importância de se criarem *associações de resistência, cooperativas* e *sociedades mutualistas*. Nos inícios de 1873, tentou lançar a *União Democrática* (veja-se *infra*, pp. 58-60, nota 129), agrupamento que teria por modelo a *Aliança* (de Bakunine) e por militantes privilegiados os intelectuais, que seriam uma espécie de mandatários dos interesses dos trabalhadores no seio da luta política burguesa; o seu adversário principal seria o republicanismo. Meses antes, porém, aparece em *O Pensamento Social* o artigo *O Congresso de Haia*, não assinado, mas da autoria de Antero. Nesse escrito, concorda-se com a derrota das teses bakuninistas e saúda-se as «memoráveis resoluções sobre a organização do proletariado cosmopolita como partido político», acrescentando-se: «A constituição política do proletariado é um verdadeiro acontecimento histórico, porque é na política que todos os elementos humanos afirmam a sua acção histórica» (ANTERO DE QUENTAL, *O Congresso da Internacional na Haia*,

dos socialistas portugueses influenciada por Lafargue, o anti-politicismo de Antero foi modificado, como parece revelar o seu artigo *O Congresso de Haia* publicado em *O Pensamento Social*. De facto, aí, a apologia do abstencionismo deu lugar à defesa da necessidade de os trabalhadores se organizarem em partido político. Porém, se isto é certo, não se pode perder de vista o modo como Antero, mesmo depois de organizado o Partido, encarou a luta política e o valor das organizações partidárias. Enquanto os jacobinos (e os monárquicos) faziam das eleições e das organizações partidárias os instrumentos privilegiados de conquista do poder, ele, ao contrário, encara-os

---

in BRUNO CARREIRO, *ob. cit.*, vol. 2, p. 303). Confrontando todas estas propostas, tem de concluir-se que se está perante mutações aparentemente contraditórias e inexplicáveis. Se analisarmos o texto sobre o Congresso de Haia temos de concordar que Antero tentou apresentar uma síntese o mais objectiva das determinações maioritárias. No entanto, pelo escrito perpassa um tom de concordância com teses que colidiam com o seu pensamento anterior. Como se explica isto? Terá Antero rompido com o *abstencionismo*, passando a valorar a importância da luta política e aproximando-se, assim, das teses marxistas? Julgamos que não. O escrito de *O Pensamento Social* visava divulgar algumas teses que, desligadas do seu contexto teórico, eram recuperáveis pelo modo específico como o seu autor encarava a política e a missão histórica da classe trabalhadora. Relembre-se que Antero saúda o partidarismo devido ao facto de o novo partido ser distinto «essencialmente de todos os partidos burgueses e a eles oposto». Para um marxista, isto decorria da aceitação da luta de classes com todas as suas implicações, incluindo a necessidade prévia de o proletariado tomar o poder político; mas, se inserimos a afirmação anteriana no contexto do seu pensamento sociopolítico, verifica-se que as decisões de Haia não tinham para ele este significado. Em primeiro lugar, não reconhecia ao proletariado o papel de vanguarda no processo de transformação social: este pertenceria sobretudo à *classe média* (veja-se *supra*, pp. 4-5, nota 8). Em segundo lugar, o aparecimento desse partido seria importante mais pela sua acção de bloqueamento à progressão da propaganda republicana do que como instrumento de luta visando a conquista do aparelho do estado. A formação do partido possibilitaria a criação de uma espécie de muro protector face às tentativas voltadas para a mobilização dos trabalhadores para esse tipo de combate. Antes do problema do estado existiria o problema moral e a necessidade de se proceder a reformas económicas e, por isso, a organização política dos trabalhadores só seria importante como escola de educação cívica. Ora, isto não colidia com o seu *abstencionismo* anterior e explica o sentido das suas candidaturas de 1879 e 1880. Estas foram vistas mais como um meio demopédico determinado pela luta contra a influência republicana no seio dos trabalhadores do que como um caminho de transformação social através da política. E como adiante se verá, outra não foi a intenção da *União Democrática*.

sempre como meios (e pretextos) para uma mais funda educação social (127).

À luz de todas estas prevenções, o seu itinerário político torna-se coerente. É facto que a república, entendida como forma adequada a uma ordem económica mais justa, foi um ideal que Antero fixou ainda na década de sessenta. Mas, tendo presente as lições da história e da teoria, as suas críticas de 1868 ao contratualismo de Rousseau e ao republicanismo jacobino vieram a objectivar-se nos anos seguintes, sobretudo depois de 1871, num projecto oposto ao ideal estrito, individualista e parlamentarista, de república. Em resumo, o impacto da A.I.T., os ecos da Comuna, o fracasso do republicanismo federalista espanhol e a orientação político-social da III República em França, ligados à evolução programática e organizativa do republicanismo português, contribuiram decisivamente para essa clarificação. Não se pense, contudo, que este processo foi cristalino e repentista: o cordão umbilical que o ligava ao republicanismo federalista era grande e, por isso, aquilo que hoje pode parecer uma opção política pacífica, ganha um outro significado quando se desce às vicissitudes dos factos.

Em termos de tendências, pode dizer-se que, depois de lançada a semente da *Internacional,* a família democrática portuguesa ficou dividida em socialistas, por um lado, e, por outro, republicanos, os quais, por sua vez, se fragmentavam em várias correntes. Ora, de entre estas é possível destacar as três que, a partir de 1873 e sob o entusiasmo directo da República Espanhola e dos avanços do republicanismo francês, se começaram a movimentar: a *federalista,* que teve como órgão *O Rebate,* a *republicana democrática* e a *republicana moderada.* Porém, do ponto de vista do combate ideológico e de iniciativas declaradamente republicanas eram então, os federalistas os que exerciam uma indiscutível hegemonia nos nossos meios intelectuais (e até operários). De facto, o movimento republicano, perplexo face aos acontecimentos da Comuna, encontrou nos sucessos espanhóis de 1873 um novo alento

---

(127) Na carta de aceitação da candidatura pelo círculo 98 publicada no jornal *O Protesto* (30-IX-1879), Antero escrevia: «Não pretendo ser deputado. Sei, porém, que não é também isso que o Partido Socialista tem em vista .... A candidatura, neste caso, é apenas um pretexto, uma ocasião» (in CÉSAR NOGUEIRA, *Antero de Quental. Esboço para a sua bibliografia político-social,* Lisboa, Edição do Autor, 1950, p. 43).

que se traduziu em várias iniciativas com vista à sua organização como partido. Há notícias de que, logo em Fevereiro de 1873, o grupo republicano-reformista se reunia em casa de Manuel Tomás Lisboa. Aí, Oliveira Marreca, Gilberto Rola, Bernardino Pinheiro, Sousa Brandão, Osório de Vasconcelos, Alves Branco, Elias Garcia, Santos Lima e outros, a pretexto de comemorarem as vitórias republicanas em Espanha, discutiram a viabilidade da proclamação da república entre nós. Conspiram igualmente os repubicanos moderados, à frente dos quais estavam António Maria da Silva, Alfredo de Melo, Albano Coutinho, Costa Goodolfim, Eça Ramos, João Bonança, Júlio Máximo Pereira, Silva Viana, Salema Garção. E, em Junho do mesmo ano, consolida-se o *Centro Republicano Federal de Lisboa* que lança um manifesto-programático assinado por Horácio Esk Ferrari. Segundo Carrilho Videira, faziam parte deste grupo, para além dele próprio, Silva Lisboa, António Joaquim Nunes Júnior, Leão de Oliveira, Hipólito Barcelos, Teófilo Braga, Damião da Silva, António José dos Santos Bastos, Silva Pinto, Francisco José Figueira, Augusto de Faria Serrão, Tito Lívio Dias Mendes, Infante da Câmara, Eduardo Fernandes, Martins Contreiras, Soares Monteiro, Nobre França, Azedo Gneco, Conceição Fernandes e Cecílio de Sousa (128).

Como se vê, os campos ainda não estavam suficientemente clarificados e irredutíveis. E, curiosamente, algumas destas figuras acabarão por transitar, logo de seguida, ou para a militância socialista pura ou para o republicanismo estrito, o que mostra como foi complexo o processo de consciencialização das diferenças ideológicas e programáticas existentes entre ambas as opções. Qual foi a posição de Antero perante este ressurgimento da actividade republicana?

As suas cartas, sobretudo a Oliveira Martins, mostram-no muito atento a todos os passos dados pelos republicanos. Assim, numa missiva datada presumivelmente de 1873 e no momento em que sonhava, dentro do espírito do seu ideário, criar uma alternativa ao republicanismo através da fundação de uma *União Democrática* (129), mostrava

(128) CARRILHO VIDEIRA, *Elias Garcia*, in «Almanach Republicano para 1887», XIII anno, Lisboa, Nova Livraria Internacional. 1886, pp. 9-10.

(129) Em 1873, Antero pensou fundar uma organização a que deu o nome de *União Democrática*. Em carta a Oliveira Martins, escrevia: «Por cá, tudo em santa paz. Passou rapido o arrepio causado pela proclamação da republica em Hespanha. E creio q̃. é melhor assim. O mal é q̃. esta gente, se por instincto está

preocupação face às tentativas de Marreca visando o relançamento do movimento jacobino. E esta preocupação era ainda maior devido ao facto de recear que o velho republicano conseguisse captar o apoio de Herculano: «Escrevo à pressa — confessava a Martins —, por isso só sumariam.te lhe direi q̃. o Herculano, saindo da concha agricola, está enthusiasmado por uma g.de reforma, toda municipal,

---

no bom caminho no q̃. elle tem de *negativo,* não está pela reflexão no q̃. elle tem de *affirmativo,* de sorte q̃. todo este bom senso portuguez pode não ser mais no fundo do q̃. a apathia da senilidade, senilidade estonteada de vez em q.do por umas visualidades e pruridos impotentes de falso idealismo. *Os republicanos, cujos centros tenho ultimam.te visitado, representam este lado das illusões senis*». (ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.,* p. 26). O itálico é nosso. Para se opor a este estado de coisas, Antero pensava em criar um agrupamento que teria como função combater, no terreno, os republicanos, e evitar que a classe operária se deixasse arrastar para a luta política propriamente dita. Para isso, a organização anteriana moldar-se-ia pelos estatutos *aliancistas,* mas, ao contrário do movimento bakuninista, teria uma composição dominantemente burguesa, de modo a conseguir uma maior sensibilização dos sectores mais próximos da acção política. Vejamos como o próprio Antero explicava a sua táctica anti-republicana e *anti-política*: «Aqui — noticiava a Martins — os republicanos platonicos agitam-se um pouco, tentando constituir-se como partido: alguns nomes, como Marrecas, Latino, Bernardino Pinheiro, lhe dão a *côr* d'essa gente. Por outro lado as sympathias instructivas da gente das Associações [operárias] são vagamente pela Republica. Em vista d'isto — conclui Antero —, era-nos imposto tomar posição; já para não deixar os ditos platonicos directores unicos da opinião burgueza *avançada* já para impedir q̃. as Associações se lançassem directamente no republicanismo esteril. Assentámos pois em nos constituirmos como *partido fechado,* com programa definido e gente escolhida». E, quanto ao modelo de organização, recorriam a uma «caricatura» da Aliança bakuninista: «A nossa idea é a seguinte: constituir grupos autonomos com um programa commum, independente de todos os partidos politicos, com a côr dominante de democraticos-socialistas, e republicanos como *sub-côr* e nos termos do art° do Pensamento [Antero refere-se ao seu escrito: *A República e o Socialismo,* in «O Pensamento Social», Lisboa, n.° 43, 23-II-1873]. Quanto à organisação d'estes grupos, alguma coisa como a de Alliança; isto é unidade pelo programa comum, solidariedade, e autonomia de cada grupo. Se chegarmos a ter 20 ou 30 no paiz, teremos pela força d'esta organisação, um forte elemento revolucionario constituido. Diga, q̃. lhe parece tudo isto? Actualmente trabalha-se na redacção do Programa e não podemos prescindir do seu voto. Escreva o q̃. lhe occorrer a tal respeito para entrar tambem na discussão. A minha ideia é q̃. accentuando bem o nosso caracter *racionalista, democratico* e socialista, o Programa *reserve* todas as questões meramente theoricas, desde o da existencia de Deus até ás da propriedade ou collectivismo, e só defina bem o q̃. é pratico e organico, e constitue o movimento real e actual da democracia socialista, de tal sorte q̃ se torne um

com bases democráticas (!) e, q.to posso conjecturar, a vinda d'elle agora a Lisboa tem talvez por fim entender-se com Marreca e C.a (q̃. tratam de formar partido republicano) p.a esse fim» (130).

---

campo comum para todos os revolucionarios praticos, embora divergentes em certas doutrinas». E precisando o seu pensamento anti-politista, ou melhor, manifestando a ideia de que era importante subtrair a classe operária às tentações da luta política, Antero precisava a estratégia da nova organização nestes precisos termos: «É escusado dizer-lhe q̃. este grupo será inteiramente extranho á Internacional, ás Associações e em geral á classe operaria. Será burguez e autónomo. Compreehendo q̃. só assim terá futuro. O q̃. é necessario é criar um elemento revolucionario sério, fora do exclusivo movimento proletario, estreito, sem capacidade de converter ninguem, além de ser assustador para a massa burgueza» Mas para que esta hegemonia se exercesse sobre os trabalhadores era «igualmente necessario q̃. esse grupo, estando fóra do proletariado, esteja com elle e seja como q̃ o seu representante officioso na politica, exactamente para impedir q̃. as Associações operarias descambem em Associações politicas. Ao mesmo tempo sendo nós os representantes oficiosos dos interesses proletarios, podêmos contar com as adhesões *individuaes* da maior parte dos membros das Associações, sem que elles, como corpos deixem de ser o q̃. são» (ANTERO DE QUENTAL, *Carta a Oliveira Martins* (Fevereiro de 1873), in «A Edade Média na Historia da Civilisação. Polémica entre Antero de Quental, G. P. Oliveira Martins e Dr. Julio de Vilhena», Lisboa, Parceria Antonio Maria Pereira, 1925, pp. 155-56). Quanto ao programa propriamente dito, sabe-se que o próprio Antero o caracterizava como sendo de inspiração «critico-historica mutualista» (ANTERO DE QUENTAL, *C. O. M.*, p. 26). Na verdade, esta influência proudhoniana no campo económico é testemunhada por uma outra carta em que o poeta informa que dois ou três dos seus artigos versariam sobre o «Credito e organização do capital como força collectiva (*Idem*, p. 5). Tanto quanto se conhece, a *União Democrática* nunca chegou a conhecer a luz do dia. No entanto, o objectivo supremo continuou presente no seu pensamento político: bloquear o avanço do republicanismo e evitar a politicização das classes trabalhadoras. Por isso, a *União Democrática* pretendia ser um *partido anti-partidos*, pois visava lançar «as bases do verdadeiro partido republicano-socialista, zurzindo entretanto sem piedade as seitas tolas e visionarias, os declamadores chatos e a corrupção geral», (*Idem*, pp. 152-53).

(130) *Idem*, p. 5. De facto, não deixa de ser curioso assinalar que, apesar do liberalismo de Herculano não ser de cariz republicano, estes não deixaram de propalar a iminência da sua aceitação de candidaturas republicanas. Assim, já em 12 de Janeiro de 1870 o jornal republicano *Alvorada*, no seu n.º 7, escrevia: «Cumprimos o nosso dever de jornalistas, encaminhando o povo para a sua felicidade, para a sua emancipação, para que vote em deputados republicanos, para que enfim abrace as ideias da república democrática descentralizadora. A. Herculano, Antero de Quental, Vieira de Castro, João de Deus, Elias Garcia, Pr. Macedo, Gaspar de Azevedo, Verdades Faria e muitos outros estão bem à altura de serem os iniciadores, na tribuna parlamentar, da ideia republicana» (cit. in «O Seculo», n.º 617, III anno, 12-I-1883, p. 1, col. 1).

A mesma atenção se nota em relação ao grupo federalista, onde se integravam alguns companheiros da fase anterior. De facto, nesse mesmo ano de 1873 e em carta também escrita a Martins, apreciava o aparecimento do órgão teórico do republicanismo federalista em termos tais que revelam já as diferenças existentes entre o seu reformismo social e evolucionista e o radicalismo político da corrente republicana: «Envio-lhe o 1.º numero d' um jornal do Theofilo, q̃. me mandou o Fontana. É um documento! Que programa! tiraram ao accaso phrases do nosso, e amalgamaram-nas com asneiras da propria lavra. Veja também o artigo de fundo, especimen Theophilo *tout pur,* tolo e malevolo. Só se insinua q̃. os homens da evolução (somos nós) são meros *sedentarios e inactivos* .... Que diz a isto? e q̃. lhe parece d'uma republica feita por esta boa gente?» (131). Com efeito, sob o entusiasmo provocado pela revolução espanhola, e dando expressão à *vis* jacobina que alimentava o movimento, o articulista anónimo — Teófilo, segundo Antero — escrevia em *O Rebate:* «Temos porém um equívoco em que laboram os homens de boa fé [referência a Antero e a Oliveira Martins], sedentários e apáticos: não poderá ser substituída a *Revolução* pela *Evolução?*». E a esta pergunta, respondia: «não podemos opôr às instituições anacrónicas, que ainda subsistem, a simples inércia da *Evolução.* É preciso alguma coisa de mais forte; depois que se examinou a nau e se reconheceu que não estava capaz de navegar, em vez de deixá-la apodrecer sobre a areia, meta-se-lhe o machado e utilize-se o que tem préstimo para outros fins. É este processo lógico o que se chama Revolução» (132).

A pedra de toque que separava o republicanismo do socialismo começava a tornar-se evidente. E, ao nível dos acontecimentos, Antero via com alívio que o exemplo de Espanha não encontrava terreno para se propagar entre nós. Isto é, já em 1873 não tinha grandes dúvidas acerca da incompatibilidade teórica entre ambas as correntes e via com preocupação os malefícios práticos do revolucionarismo republicano. Coerentemente, escrevia que «o peior q̃. nos pode acon-

---

(131) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 158.

(132) [TEÓFILO BRAGA], *A Ideia Revolucionaria,* in «O Rebate», n.º 1, I anno, 30-VI-1873, p. 1, col. 2. A *teoria da evolução* aqui visada bem como o programa mencionado por Antero como sendo «nosso», isto é, dele e de Oliveira Martins, estão contidos nas obras deste último *Teoria do Socialismo* (1872) e *Portugal e o Socialismo* (1873) e nos vários artigos publicados por Antero entre 1871-73.

tecer é sermos amanhã republica. Seria um 48, mas sem o talento, o enthusiasmo, o idealismo do outro; um 48 chato. Portugal — concluía Antero —, por ora, não é republicano, e não serão os declamadores e os pulhas q̃. actualmente constituem a quasi totalidade do grupo republicano quem logre converter o velho desconfiado q̃. se chama o povo portuguez» (133). Por isso, sentia-se satisfeito pelo facto de ter passado rápido «o arrepio causado pela proclamação da republica em Hespanha» (134). E ao verificar que, nos *centros* republicanos, não se encontrava «um homem nem uma ideia» (135), mais se convencia da inutilidade social dessa opção. Como se vê, se alguns espíritos denotavam indecisão (e até incompreensão) quanto a essa incompatibilidade, a ruptura definitiva de Antero com as organizações republicanas foi imediata ao seu encontros com Lorenzo, Mora e Morago. E, gradualmente, o mesmo foi acontecendo no seio do movimento socialista a um ritmo tal que o levava, em Setembro de 1873, a congratular-se com o facto da «fantasia republicana» estar «desfeita de todo no nosso grupo socialista» (136). Embora achemos estas conclusões um pouco apressadas, julgamos que elas definem correctamente o seu estado de espírito e o de Oliveira Martins em relação ao *problema do regime.*

No entanto, não se pode dizer que, antes do aparecimento do artigo *A República e o Socialismo* (137), Antero se tenha explicado publicamente e com clareza sobre o assunto. E, mesmo depois, as incompreensões acerca da sua posição — que se estava a revelar um anti-republicanismo de facto — continuaram, como o demonstram as

---

(133) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 152.

(134) *Idem*, p. 26.

(135) *Idem, ibidem.*

(136) *Idem*, p. 17. A citação merece ser integrada no seu contexto a fim de que se possa compreender melhor o combate de Antero contra o republicanismo estrito. Com efeito, essa carta tem a data de 26 de Setembro de 1873 e foi escrita de S. Miguel. Antero tinha recebido um exemplar de *O Pensamento Social* e a sua leitura mereceu-lhe o seguinte comentário: «a fantasia republicana esta desfeita de todo no nosso grupo socialista, e dou por isso m.tas graças aos deuzes». E, como se lançasse uma palavra de ordem, concluía: «É necessário, de toda a necessidade, q̃. quebremos com os republicanos, e eu estou resolvido a fazê-lo em voltando a Portugal» (*Idem, ibidem*).

(137) Saiu em *O Pensamento Social*, n.º 43, 23-II-1873 e encontra-se reproduzido em *Prosas*, vol. 3, pp. 196-202.

tentativas feitas para o integrarem e comprometerem com o movimento nascente. Assim, aquando do banquete comemorativo da consolidação da República Francesa (Março de 1876), também é convidado para participar no ágape político. «Sabe q̃. — noticiava a Martins — ha aqui g.de faina de organisação e reorganisação de partidos: o republicano está finalm.te constituido e com *gente séria* e tende a engrossar. Deu banquete e abrio centro [referência ao *Centro Republicano Democrático de Lisboa*]. Ora eu fui convidado p.a o banquete, e não fui ao banquete; convidado p.a o centro, e não vou ao centro. Sou pois *grande traidor*. Como isto me aborrece e por outro lado estou convencido de q̃. todo este radicalismo (os historicos e reforminhos estão aqui estão republ.) é absurdo, esteril, perigoso; como, ainda por outro lado, acho q̃. é caso de consciência esclarecer sobre tudo isto os nossos amigos socialistas, e prevenil-os contra a propaganda republicana q̃. os trabalha, tomei uma resolução: *boto folheto!*» (138).

Estas atitudes e o seu empenhamento em denunciar os erros da opção republicana — denúncia explicitada polemicamente em 1880 — elevaram-no do estatuto de correligionário ao de inimigo a bater. Assim, em 1876, Carrilho Videira, um dos mais aguerridos chefes do republicanismo federalista, apelidava-o já de «grande traidor». Mais tarde, quando lançou o seu manifesto eleitoral e ao colocar conscientemente o movimento republicano como o alvo privilegiado da sua crítica, a campanha atingiu o auge: «*Os federaes* — explicava Antero a Martins —, a quem a existencia do *socialista* encommoda altamente,

---

(138) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, pp. 39-40. Antero refere-se aos seguintes factos: em 25 de Março de 1876, os republicanos de Lisboa promoveram um banquete de cento e cinquenta talheres em honra da vitória dos republicanos franceses. A sessão foi presidida por António de Oliveira Marreca e aí se decidiu a formação do *Centro Republicano Democrático de Lisboa*. Esta efeméride vinha no prolongamento do sucesso do comício anti-regenerador realizado em 19 do mesmo mês e tinha subjacente a intenção de se conseguir unificar todas as correntes republicanas. A 27 de Março instalou-se o *Centro* e, com efeito, dos seus corpos gerentes faziam parte figuras ligadas aos *federalistas, moderados* e *reformistas*. No entanto, passados alguns meses as dissidências estalaram. Isso não impede que o seu aparecimento assinale, para alguns historiadores, o momento de arrancada do Partido Republicano Português. Sobre a formação deste movimento, vejam-se LOPES DE OLIVEIRA, *Historia da República Portuguesa*, Lisboa, Inquérito, 1947; JOAQUIM DE CARVALHO, *Formação da Ideologia Republicana*, in LUÍS DE MONTALVOR, «História do Regimen Republicano em Portugal», vol. 1, Lisboa, Século, 1932, pp. 163-256.

abriram contra mim uma campanha de insinuações m.to tolas, com o fim de me demolirem no conceito dos operários, persuadidos q̃., demolido eu acabaria o *socialista*» (139). E esta campanha, se visava contestar somente os fundamentos filosófico-metafísicos do ideário anteriano — Teófilo tenta-o na sua *História das Ideias Republicanas em Portugal* (1880) (140); punha em causa a própria sinceridade das suas atitudes com argumentos de natureza pessoal. Ora, a seu ver todas estas atoardas saíam do «laboratório merdoso do Theophilo» (141) e pretendiam fomentar a versão de que, ética e psicologicamente, Antero era um «sceptico», «um bocado cynico», que andava a «disfrutar os operarios» para se rir «d'elles com os amigos» (142).

Como se explica que a sua demarcação anti-republicana tenha desaguado num choque directo com a corrente republicana-federal? Se pensamos bem, isso deveu-se ao facto de esta facção ser a que maiores contactos mantinha com o associativismo operário lisboeta e ser simultaneamente a que, ao nível do discurso — com constantes referências a Proudhon —, assumia uma conotação de maior ressonância social. Por outro lado, era também nesse núcleo que militavam alguns dos elementos que tinham trabalhado mais de perto com os socialistas. Ora, se anteriormente à clarificação de 1871 o projecto federalista, subordinado à solução da *questão económica*, ainda seduzia Antero, a sua maior consciencialização acerca das relações entre as instâncias e a fundamentação organicista do seu modelo social leva-o a rever as ilusões federalistas e a compreender as limitações de um projecto consubstanciado na luta contra a monarquia. E o republicanismo federalista não fugia a essa regra. Consequentemente, o radicalismo populista desta corrente torna-a ainda mais nociva do que o republicanismo moderado. Impunha-se, por isso, fomentar um combate sem tréguas a todas as formas de republicanismo político e individualista. E a necessidade desta luta aumentou com as tentativas de unificação do movimento republicano (1876) e com o aparecimento de textos visando a sua fundamentação teórica. Com efeito, nos finais da década, Teófilo Braga, que já gozava de grande

---

(139) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 79.

(140) TEÓFILO BRAGA, *História das Ideias Republicanas em Portugal*, pp. 178-82.

(141) ANTERO DE QUENTAL, *ob. cit.*, p. 80.

(142) *Idem, ibidem.*

prestígio como historiador de literatura e como poeta, lançava as suas obras de filosofia e de análise política com a intenção declarada de fornecer um substracto doutrinal capaz de justificar e unificar ideologicamente o republicanismo português ([143]). E se Antero era visto como o maior ideólogo da corrente socialista, não se estranha que, tal como este privilegiava o combate ao republicanismo positivista, Teófilo, o eleve a adversário a contestar.

Antero afirmava-se um republicano teórico, mas era um anti-republicano de facto. Compreende-se, assim, que a sua posição quanto ao *problema do regime* fosse passível de gerar controvérsia. Ele mesmo sentiu que o seu pensamento político era complexo e exigia, da sua parte, uma resposta não só inequívoca como contundente em relação às críticas oriundas do movimento «jacobino». É assim que, apesar das justificações e clarificações expendidas no artigo *A República e o Socialismo* (1873), sentiu necessidade de voltar à carga de modo a dissipar todas as dúvidas e a anular todas as insinuações acerca do significado do seu republicanismo em carta de 1876. Depois de relatar as diatribes vindas de Carrilho Videira, escrevia: «Boto folheto, pois, e proponho-me diser *tudo;* como e porq̃. sou socialista, como no ponto de vista socialista todos os partidos são estereis, e como o republicanismo hoje e aqui é uma chimera. Digo por uma vez o q̃. penso e saio d'uma situação equivoca q̃. me encomoda.... O folheto intitula-se *O Socialismo e os Partidos*» ([144]).

([143]) Entre as muitas obras — para não falarmos em artigos — publicados por Teófilo Braga, destacamos as seguintes, devido à sua maior incidência política: *Soluções Positivas da Politica Portugueza. Da aspiração revolucionária e sua disciplina em opinião democratica,* Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1879; *Soluções Positivas da Politica Portugueza. Do Systema Constitucional, como transigencia provisoria entre o absolutismo e a revolução,* Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1879; *Historia das Ideias Republicanas em Portugal,* 1880; *Dissolução do Systema Monarchico Constitucional,* Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1881. Além de Teófilo, destacavam-se ainda os escritos de Teixeira Bastos, Carrilho Videira, Carlos Campeão, Silva Lisboa e tantos outros. Por outro lado, os federalistas possuíam uma vasta gama de jornais: *O Rebate, República, A Verdade, Emancipação, Vanguarda, Almanaque Republicano,* para além de uma editora, a *Nova Livraria Internacional,* propriedade de Carrilho Videira. Todas estas edições, a par da fundação de um *Centro* próprio, proporcionavam-lhes uma grande combatividade ideológica quer contra os socialistas e monárquicos, quer contra as outras facções republicanas.

([144]) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 40.

Por razões que desconhecemos, mas que se ligam ao seu estado de saúde e à sua ida para Paris, o texto nunca conheceu a luz do dia. Todavia, julgamos que as suas candidaturas socialistas de 1878 e 1880 (145), acompanhadas pela célebre carta aos eleitores do círculo 98, revelam os mesmos propósitos. Daí que o manifesto apresentado em 1880 assuma o significado de um definitivo ajuste de contas teórico com os republicanos. Na verdade, outra não foi a motivação que determinou o seu empenhamento eleitoral: «Aqui — confessava Antero, mais uma vez, a Martins —, pretendem uns centros republicanos, soi-disant socialistas, apresentar a minha candidatura por Alcantara. Respondi que achava equivoca a expressão republicano-socialista, e como este equivoco praticamente me parece perigoso, só aceitaria a dita candidatura com o carácter exclusivamente socialista, com toda a reserva da questão política e em completa izenção do movimento republicano actual.... Não sei o q̃. pensarão e dirão os republicanos. Talvez seja uma occasião de me explicar sobre a delicada distinção entre socialista e republicano, e de sair uma ves por todas d'um equivoco que me pesa» (146). Este tom condicional foi rapidamente ultrapassado. A deturpação do significado da sua candidatura por parte de alguns sectores republicanos convenceram-no a «botar folheto». É que, lastimava-se Antero, custava-lhe muito «q̃. os operarios, q̃. eu estimo realmente, podessem acreditar alguma parte d'estas sugidades». E isso resolve-o, de vez, a mostrar a sua «adesão e pôl-a fóra de duvidas, botar uma falla, em forma de carta em resposta á commissão q̃. me oferece a candidatura» (147). Nasceu assim o

---

(145) Em 1879, Antero recebeu 43 votos e em 1880 teve 35. Cf. CÉSAR NOGUEIRA, *Antero de Quental. Esboço para a sua biografia político-social*, pp. 43 e 53.

(146) ANTERO DE QUENTAL, *ob. cit.*, p. 113.

(147) *Idem.* p. 80. Os organizadores da correspondência inédita de Antero para Oliveira Martins dataram esta carta de 10 de Dezembro de 1886. A partir dela, César Nogueira fala de uma candidatura de Antero que teria ocorrido nesse mesmo ano (cf. CÉSAR NOGUEIRA, *ob. cit.*, pp. 55-56). Não avança, contudo, com qualquer outra prova para confirmar o acontecimento. Ora, julgamos que a carta foi escrita, não em 1886, mas em 1879, pois: 1.º é datada de 10 de Dezembro e enviada de Lisboa. Assim, enquanto se desconhece qualquer viagem de Antero à capital realizada em 1886, sabe-se que, nos finais do ano de 1879, o poeta, então no Porto, se deslocou ao sul com o fim de arranjar casa, já que pensava fixar residência na capital; 2.º a missiva menciona uma candidatura de Martins. No entanto, esta não diz respeito à sua eleição como deputado pela «Vida Nova», mas refere-se à polémica propositura do seu nome como candidato socialista independente pelo Porto,

escrito *Aos Eleitores do Círculo 98 — Carta do dr. Antero de Quental à commissão eleitoral do partido socialista no referido círculo* ([148]), no qual, pressupondo toda a sua teoria social e as suas ideias políticas, se demarcava com veemência e nitidez do republicanismo estrito.

A crítica aí inserta assenta na rejeição dos próprios fundamentos do demo-liberalismo republicano. Estes, radicando em postulados individualistas, desaguavam logicamente num projecto parlamentarista e quase exclusivamente político. Deste modo, as reivindicações essenciais de carácter económico-social eram recalcadas em nome do empolamento de luta contra a realeza. Isto colocava os trabalhadores (e as classes médias) a reboque de interesses que não iriam modificar a ordem de coisas existente, pois a filosofia da história e a sociologia ensinavam que um ideal político alicerçado em tais bases não se distinguia substancialmente do sistema e do regime que combatia. Nesta perspectiva, o movimento republicano era interpretado como sendo a expressão radical de uma filosofia política anacrónica — o individualismo — análoga à dos partidos monárquicos, sua tradução conservadora. Consequentemente, o revolucionarismo jacobino encobria, com verbalismo e demagogia, o conservadorismo que lhe estaria subjacente. Daí que, do ponto de vista social, a tão propagandeada República não fosse «mais do que a república do capital, assim como a monarquia dos conservadores não é mais do que a monarquia do capital» ([149]).

---

em 1879; 3.º o poeta fala na necessidade de aproveitar a ocasião para esclarecer de vez o que pensava acerca das relações entre o socialismo e a república. Como se sabe, esse esclarecimento deu-se em 1880, pelo que a carta nunca podia ter sido escrita posteriormente; 4.º achamos relevante o facto de um biógrafo tão informado como Bruno Carreiro não ter feito qualquer registo de actividades políticas de Antero durante o ano de 1886, ao contrário do que acontece em relação a 1879 e a 1880.

([148]) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, pp. 91-97.

([149]) *Idem*, p. 94. No fundo, esta atitude coincidia com a posição face ao republicanismo estrito sustentada já no opúsculo *O que é a Internacional?:* «A todos os partidos, a todos os governos, a todos os *salvadores* fazemos uma só pergunta: e a reforma social? se nos respondem com negativas ou evasivas tê-los-emos por inimigos — pouco importa que chamem monarquia, constitucionalismo, ou república» (ANTERO DE QUENTAL, *O que é a Internacional?*, in «Prosas», vol. 2, p. 192). Defendemos, assim, que a sua posição de fundo não se modificou com o tempo; antes se precisou e aclarou. Por isso, se em 1871 e nos anos seguintes ainda definia o seu ideal de sociedade através da expressão «Republica Democrático e Social», em 1879, em carta a Oliveira Martins, sente a necessidade de não juntar o termo «república» com o de «socialismo», pois isso só conduzia a equívocos e ambiguidades. Veja *supra*, p 66.

Perante este fundo comum e esta identidade estratégica, a mobilização das consciências para a luta contra a realeza seria alienante e careceria de sentido. Aos olhos de Antero como do movimento socialista da época, os problemas dos operários (e das classes médias) seriam de cariz basicamente social e não de natureza política. Por isso, a sua mensagem culminava num directo apelo aos trabalhadores para que rejeitassem as quimeras republicanas: «que temos nós, Proletariado, que ver com essa estéril questão de forma [monarquia ou república]? É uma questão de família entre os membros da Burguesia, nada mais» (150).

Esta invocação do proletariado não pode ser entendida na acepção obreirista do termo. No contexto do pensamento anteriano, englobava não só os assalariados, mas sectores importantes das classes médias. No fundo, Antero empenhava-se em mostrar que era necessário fazer contra-corrente ao surto de jacobinismo, já que, na sua opinião, este, ao canalizar o descontentamento do povo para uma direcção errada, em vez de constituir uma fase de progresso, acabaria por conduzir a uma revolução de nefastas consequências para a sociedade portuguesa. Assim sendo, o combate ao republicanismo impunha-se não só em função do anacronismo dos seus princípios, mas também em nome da improficuidade social da sua prática.

Já o dissemos: o espectáculo das experiências republicanas, com os seus fracassos selados com sangue (Espanha, 1874) ou com as suas limitações sociais (III República), a que se juntava o pouco apreço

(150) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 94. As ideias expendidas por Antero no seu manifesto eleitoral mereceram esta apreciação do discípulo de Teófilo, Teixeira Bastos: «O sr. Antero de Quental publicou finalmente o prometido manifesto aos eleitores. É um documento curioso e que dificilmente se acreditará que fosse escrito pelo autor das *Odes Modernas*. Nós tributamos a mais sincera admiração pelo sr. Antero das *Odes Modernas*, e por isso custa-nos a crer que o antigo poeta revolucionário escrevesse aquele monstruoso agregado de palavras e frases, com que nada prova a favor do *seu* socialismo. Faz diversas afirmações confundindo todos os grupos monárquicos e republicanos, sem apresentar prova alguma do que avança, e chamando *burgueses* a todos os que não pensam como ele. Que entende o sr. Antero de Quental por *burgueses?* Francamente não o sabemos; pois que um grande número dos republicanos é formado pelos proletários, pelos operários que vivem do rude trabalho manual. Estes para o sr. Antero de Quental são *burgueses*, ao passo que ele próprio, que vive dos seus rendimentos sem trabalhar, como proprietário rico, considera-se como *proletário!*» (in «A Vanguarda», n.º 16, I anno, 22-VIII-1880, p. 3, cols. 1-2).

que nutria pelas capacidades intelectuais e pela formação moral dos nossos republicanos, levaram-no a preocupar-se com a progressão do movimento. Assim, enquanto os republicanos federalistas e moderados se exultavam com as vitórias eleitorais das listas republicanas em França, Antero escrevia a Lobo de Moura: «como terá visto nas gazetas, há ja Republica em França. Isto não altera m.to sensivelmen.te o estado das coisas: entretanto os nossos jacobinos crearam com isto g.de animo, e andam alvoroçados. Querem tambem uma Republica. Talvez a tenham; mas, se assim fôr, duvido mt.o que gostem d'ella. Imagine uma Republica em Portugal. Entretanto pensam n'isso com grande confiança, e é certo q̃. o partido republicano engrossa a olhos vistos» (151). O tom pessimista é evidente. Apesar de achar o republicanismo errado como princípio e servido por ideólogos verbalistas e demagogos — chega a chamar a Teófilo um «Marat de soalheiro» —, Antero previa-lhe um grande sucesso popular. Não acreditava, contudo, que, só por si, o advento da República pudesse superar a crise da sociedade portuguesa. É que, a seu ver, o problema era bem mais fundo e, embora se reflectisse nas instituições (económicas e políticas), estava sobretudo dentro do homem. E uma propaganda empolada e superficial, coberta de arengas anti-clericais e cientistas, não teria capacidade para produzir a transformação cultural necessária à desenvolução de uma verdadeira e consequente reforma da sociedade.

Republicanismo ideal e republicanismo de facto

De tudo o que ficou escrito ressalta uma evidência paradoxal: por um lado e do ponto de vista teórico, parece-nos indiscutível que o pensamento político anteriano apontava para um *republicanismo ideal*, isto é, para a concepção de uma *república social* que não se esgotava na reivindicação de uma mera forma de regime; por outro lado, tem de concluir-se que esta dimensão totalizante e idealizada, não se reconhecendo em qualquer experiência histórica concreta (152), funcionava

(151) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, pp. 345-46.

(152) «As 'republicas de facto' são, entre as combinações políticas, mais uma combinação política apenas; não representam [nada] na renovação social, não abrem uma idade nova na vida das nações.... Apesar de tudo isto somos republicanos. Mas como? Somos republicanos daquela república que por ora não existe senão como ideia e aspiração, a Republica Social, porque só nela a forma republicana

como ponto de referência crítico em relação às *repúblicas de facto*. Dir-se-ia que esta correlação era a expressão política da diferença que, a nível da sua metafísica, existia sempre entre *idealidade* e *realidade* (153). Esta diferença ôntica permite justificar a aparente contradição: Antero, sendo republicano do ponto de vista do ideal, era anti-republicano em relação às incarnações limitadas e deformadoras dessa idealidade.

Compreende-se, assim, que a sua teoria social tenha desaguado numa total *indiferença* perante o problema de regime. Dando eco à lição de Herculano — «pouco me importa que outrem se assente num trono ou numa tripeça» (154) — e sintonizando com o itinerário de Martins, as suas opções na última década de sua vida (anos oitenta) continuaram a ser marcadas pelo anti-republicanismo de facto. E isto explica-se, pois esses anos são também aqueles em que se acentua, em sectores importantes da intelectualidade portuguesa, uma consciência marcadamente decadentista que os acontecimentos pareciam confirmar. Ora, o republicanismo, ao ressuscitar os mitos individualistas, funcionava como um acelerador da crise, sem ao mesmo tempo mostrar que, uma vez derrubada a monarquia, teria a capacidade necessária para iniciar a urgente reconstrução nacional (155).

Perante este estado de coisas, o jacobinismo revolucionário e o radicalismo anarquista apareciam como obstáculos a essa regeneração. Por isso, à luz de uma metodologia correcta e tendo presentes os imperativos de salvação nacional — imperativos estes que levarão Antero,

---

deixa de ser ilusão, tem uma realidade absoluta, assentando sobre instituições económicas e sociais verdadeiramente democráticas» (ANTERO DE QUENTAL, *A República e o Socialismo*, in «Prosas», vol. 3, pp. 196-98).

(153) Julgamos que esta correlação entre *idealidade* e *realidade* e a sua tradução em termos histórico-sociais é permitida pela filosofia anteriana que, como se sabe, procurava fundamentar uma concepção *materialista-idealista* do mundo e da vida, na qual a prioridade pertencia à idealidade teleológica. Cf. ANTERO DE QUENTAL, *A 'Filosofia da Natureza' dos Naturalistas*, in «Prosas», vol. 3, pp. 50-51. Sobre a inserção desta problemática na filosofia da história de Antero, veja-se *infra*, pp. 130-35.

(154) Veja-se *infra*, pp. 106 e ss.

(155) Em 1885, fazendo a apologia da «Vida Nova» de Martins, sentia que estava «imminente a bancarrota e uma tremenda crise social»; porém, «a proclamação da Republica, não só não remediaria esses grandes males, (pois que influencia póde ter uma reforma só politica nos elementos financeiros e económicos?) mas traria mais uma complicação e elemento de desordem, como ainda em 1873 se viu em Espanha» (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 272).

contra sua vontade, a regressar momentaneamente à acção política, em 1890 —, os verdadeiros patriotas não deveriam atacar, mas defender, ainda que temporariamente, a própria monarquia. Isto é, a iminência da anomia social recomendava que seria «de boa politica, como é de boa logica, dividir as questões para as resolver, e começar por aquellas, que resolvidas, podem facilitar a resolução das outras. Impedir que tudo venha abaixo parece ser a cousa mais urgente. Depois reformar a constituição economica, de modo a impedir que um tal estado de coisas possa vir a repetir-se. E só depois organisar a constituição politica, tanto no que toca ao legislativo como ao executivo» (156). Este programa aplicado à sociedade portuguesa queria dizer que, para se evitar que «tudo venha abaixo», se tornava imperioso aceitar a sobrevivência da monarquia e, por dentro dela, tentar inflectir a sua política de modo a que, sem rupturas, se pudesse iniciar um consequente projecto regenerador (157). Só depois de implantadas as reformas económicas ditadas pela ciência social seria legítimo colocar na ordem do dia os problemas de regime. Como não ver nesta receita a justificação teórica daquilo que, na prática, Oliveira Martins tentará realizar a partir de 1885?

O «abstencionismo político» de 1871 culminava, assim, na aceitação pacífica da instituição monárquica. Dir-se-ia que Antero acabou por concretizar a previsão de Teófilo, segundo a qual a desvalorização da importância da luta pela mudança de regime conduzia inexoravelmente a que se fizesse o jogo da monarquia (158). E Antero, como Martins, fizeram-no conscientemente, invocando princípios metodológicos e de salvação nacional. Ora, em que medida é que esta concessão não implicou a morte da expectativa de uma república ideal? Julgamos que não. Com efeito, sendo esta um conceito totalizante

---

(156) *Idem, ibidem.*

(157) Sobre a consonância desta táctica de actuação com a do movimento «Vida Nova», veja-se *infra*, pp. 107-109.

(158) «A abstenção política da grande colectividade do povo traz a perpetuidade desta anarquia, e pela indiferença colabora na dissolução. As emoções socialistas atrasam a reorganização política deste país; estudando as bases positivas dos problemas do Socialismo, chegámos à conclusão de que aí se refugiaram os metafísicos revolucionários que embaraçam a sua solução considerando a República como uma forma política dos conservadores burgueses» (TEÓFILO BRAGA, *Historia das Ideias Republicanas em Portugal*, p. 315; veja-se também pp. 173-74).

que englobava, mais do que uma ideia de regime, um modo de fundamentar, organizar e gerir a *res publica,* pode concluir-se que, para eles, o verdadeiro ideal republicano fundia-se com a ideia de socialismo. Isto é, se a república era «a forma política daquela organização económica da sociedade que nós, com o nome de Socialismo, temos sempre prégado como sendo a expressão exacta da Justiça nas relações humanas» (159), então, neste sentido da palavra, «somos republicanos, porque se não compreendemos que haja república de verdade fora do socialismo, não compreendemos igualmente, que fora da república possa o socialismo realizar-se completamente» (160). E se este era um ideal assimptótico, também a república não se esgotava nas formas de realização histórica que, no presente, a invocavam.

III

FRANCESISMO E GERMANISMO

Um país económica e culturalmente dependente como o nosso pensa-se sempre a si mesmo em termos de alteridade: o *outro* emerge como um desejo que se imita ou como um fantasma que é necessário exorcizar. A consciencialização do destino português torna-se, por isso, indissociável da referenciação a certas sociedades tidas por exemplares. Qual laboratório histórico, os países avançados aparecem como pontos de referência privilegiados e, seja como imitação ou como premunição, o *exterior,* transfigurado em mito paradisíaco ou depreciado como incarnação do mal, assume um estatuto paradigmático. Logo, a nossa sociedade não é explicada somente em função dos seus condicionamentos internos, pois a compreensão do seu destino remete inexoravelmente para aquilo que ainda não é, mas que quer (ou não quer) ser. E como esta característica é típica na nossa literatura social oitocentista, compreende-se que Antero também não tenha escapado a este confronto.

Sabe-se que, do seu ponto de vista, essa alteridade se traduziu, a nível filosófico e cultural, na defesa da superioridade cultural da

---

(159) ANTERO DE QUENTAL, *A República e o Socialismo,* in «Prosas», vol. 3, p. 198.

(160) *Idem,* pp. 197-98.

germânia, já que, apesar de ter iniciado a sua formação intelectual pela leitura de obras francesas — sobretudo Hugo, Pelletan, Michelet, Quinet e Proudhon —, desde cedo pretendeu acasalar a lição da França com o magistério dos metafísicos de além-Reno. Abre-se, então, ao culto quase religioso do pensamento alemão (161), apreciando cada vez mais criticamente a cultura francesa e, em particular, a filosofia nela dominante: o positivismo (162). Mas se tudo isto é verdade, somos dos que pensam que a interpretação do germanismo anteriano será unilateral e incompleta se não se evidenciar devidamente a presença, no seu ideário definitivo, da mediação vitalista (Michelet), do complemento realista (positivismo) e da sobredeterminação ética da metafísica (Proudhon), lições que colheu na cultura francesa.

Por outro lado, o debate entre o germanismo e o francesismo encerra nele uma componente de ordem sociopolítica que, na

---

(161) Sobre a influência cultural do germanismo no pensador e no poeta, leiam-se CAROLINA MICHAËLIS DE VASCONCELOS, *Antero de Quental* e a *Alemanha*, in ANTERO DE QUENTAL, «In Memoriam», Porto, Lugen, 1896, pp. 385-425; ALBIN EDUARDO BEAU, *Antero de Quental perante a Alemanha e a França. Reflexões e Reacções*, in «Estudos», vol. 2, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1964, pp. 325-52; MARIA MANUELA GOUVEIA DELILLE, *A recepção literária de H. Heine no romantismo português (1844 a 1871)*, vol. 1, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1981, pp. 444 e ss.

(162) «O Positivismo, como quasi todas as cousas banaes, e particularmente as banalidades francezas, parece claro, simples e capaz de explicar tudo: não pede além disso esforço algum de intelligencia para ser comprehendido: é finalmente commodo, como todos os dogmatismos.... O Positivismo será, como noutra esphera o Jacobinismo, simplesmente uma phase preparatoria para todos aquelles que no meio da turba dos declamadores, que os arrasta, são capazes de pensar» (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 102). Esta afirmação é, assim, coerente com o que pensamos ter sido a sua posição face ao diálogo entre a cultura francesa e a cultura germânica. É que, se apreciava a profundidade metafísica e a riqueza poética (Goethe, Heine) de além-Reno, distanciava-se dos seus exageros panlogistas e sistemáticos; quanto à cultura francesa, embora lhe denunciasse a superficialidade, A. Q. admirava-lhe a capacidade de operar uma assimilação original de culturas estranhas (cf. *Prosas*, vol. 3, p. 93) e louvava-lhe o apelo à realidade positiva que deveria servir de ponto de partida para a construção da verdadeira filosofia. E se esta se consubstanciava na busca de uma explicação naturalista-idealista, é lícito concluir-se que Antero tentou encontrar uma síntese entre a tendência dominante no «espírito francês» e o idealismo típico da metafísica alemã. Aprofundaremos esta tese no estudo intitulado *Natureza e Historia em Michelet e Antero de Quental: o problema do «francesismo» anteriano* a apresentar no Colóquio Luso-Francês que se realizará em Lisboa, nos dias 21 a 23 de Março de 1982.

nossa opinião, ajuda a precisar o modelo de sociedade que defendeu para Portugal. À primeira vista, seria de esperar que a atracção cultural exercida pela Alemanha não tivesse qualquer tradução política, tanto mais que se tratava de um país sem tradições democráticas e que, por sua vez, foi com a literatura social francesa que iniciou a sua formação cívica. Com efeito e como atrás se apontou, a par das leituras de autores portugueses (Herculano, Castilho, Henriques Nogueira), os escritores políticos que preferiu na juventude foram franceses: Tocqueville, Vacherot, Quinet, Michelet, Littré, Renan, Proudhon. É assim lícito concluir que foi o pensamento político gaulês que forneceu a dimensão épica ao seu juvenil republicanismo social e federalista.

No horizonte mítico de tal tendência política, a França seria a depositária de uma missão histórica justificada como um sucedâneo laico de um imperativo sagrado (163). E se, dentro desta concepção secularizada do tempo cristão, a Revolução era interpretada como o início da consumação histórica do reino da Justiça na terra, então, como escrevia o mestre de Antero, Jules Michelet, na sua *Introduction à l'Histoire Universelle* (1831), «o órgão desta revelação nova, o intérprete entre Deus e o homem, deve ser o povo social entre todos. O mundo moral teve o seu Verbo no Cristianismo, filho da Judeia e da Grécia; a França explicará o Verbo do mundo social que nós veremos começar» (164). Com esta mediação, o nacionalismo passava a ser condição de ecumenismo e à política francesa estaria reservado um destino profético e universal. Como é lógico, tudo isto pressupunha uma construção ideal: esta França, reveladora do sentido último da história, coincidia com a França jacobina, isto é, com a Grande Revolução que, apesar dos desvios e traições, teria iniciado uma época de redenção que o século XIX deveria completar.

Foi esta visão carismática da França que penetrou em Portugal e alimentou muitos entusiasmos revolucionários (165). Por isso, a

---

(163) Uma boa exposição sobre a tradução deste mito no romantismo pode ler-se em PAUL BÉNICHOU, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.

(164) Cit. por PAUL BÉNICHOU, *ob. cit.*, p. 546.

(165) Sobre a penetração do francesismo revolucionário, ou melhor, do jacobinismo e acerca do contexto polémico ligado à lenta hegemonização do liberalismo

duração desse mito estava directamente dependente da permanência das razões que o suscitaram. Por outras palavras, a sua dominância nos nossos meios progressistas, segundo o próprio Antero, resultava do facto de o regime constitucional ter sido estabelecido «por homens que todos tinham passado largos anos emigrados em França. Trouxeram de lá as leis, as idéas, e tudo» (166). Consequentemente, desde que a realidade social apontasse para a busca de soluções que o francesismo não contemplava, impunha-se a sua superação. Daí que a evolução anteriana em sentido anti-jacobinista e anti-liberal — evolução que, como vimos, se acentuou a partir dos inícios dos anos setenta — seja acompanhada por uma crescente contestação da validade da cultura e da tradição revolucionária francesas.

Já no opúsculo *Portugal perante a revolução de Espanha* (1868), critica o democratismo contratualista e individualista de Rousseau, bem como o centralismo republicano de Robespierre (167). No entanto, mantinha-se ainda dentro das soluções democrático-formais (sufrágio universal) e federalistas que constituíam uma das mais importantes vertentes do romantismo revolucionário e, em particular, da sua ala mais radical (ligada à memória da revolução de '48). Porém, os acontecimentos que inauguraram os anos setenta conjugaram-se no sentido de imporem a revisão de algumas das suas teses políticas, até aí inabaláveis. E de entre todos estes condicionantes, se o fracasso da República Federalista em Espanha foi importante, a derrota francesa em Sedan (1870) e o carácter demo-liberal que assumiu a III República foram factores decisivos para o enfraquecimento do carisma francês.

A derrota das tropas de Luis Napoleão Bonaparte, infligida pelas legiões de Bismarck, causou um verdadeiro trauma na consciência nacional francesa. E se alguns pretenderam desculpabilizar a pátria através da responsabilização exclusiva de um regime (o Império), tentando transferir, assim, o ímpeto revanchista e regenerador das virtudes nacionais feridas, para a defesa da República nascente, outros irão mais longe e procurarão compreender a derrota mediante uma descida aos fundamentos da própria França contemporânea

---

português, veja-se a imprescindível obra de GRAÇA e J. S. DA SILVA DIAS, *Os Pirmórdios da Maçonaria em Portugal*, t. I, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980.

(166) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 311; veja-se tb. p. 315.

(167) Veja-se *supra*, pp. 8 e ss.

(Renan, Taine) ([168]). E, paradoxalmente, neste exercício catártico, feito em nome de um nacionalismo aviltado, voltavam os olhos para o exemplo da nação vencedora ([169]).

«A crise alemã do pensamento francês»

Antero também sofreu o impacto da emergência política do poderio prussiano, como o comprovam as exclamações dirigidas a Batalha Reis aquando da derrota francesa em Sedan: «Que raça! que raça! — O futuro é do germanismo; é preciso aprender alemão» ([170]). É certo que já anteriormente admirava a cultura alemã. Mas com o aparecimento da sua grandeza política, o germanismo assumia um mais extenso significado, tornando-se claro que esta força decorria da aplicação histórica de princípios que estavam subjacentes à sua tradição cultural. Ora, a formação inicial de Antero foi de origem francesa e de orientação democrática, à qual acasalou uma filosofia da história de inspiração hegeliana. E o aprofundamento dos seus estudos filosóficos e as lições colhidas na história contemporânea mostravam-lhe que, no fundo, essa filosofia era a base das doutrinas apologistas do estado prussiano. Como seria possível conciliar modelos políticos tão divergentes, sobretudo quando este último parecia mostrar a sua superioridade? Isto é, com se harmonizariam «o radicalismo e o socialismo de Michelet, Quinet e Proudhon» com o estatismo

---

([168]) Em particular: RENAN, *La Réforme Intellectuelle et Morale* (1871); TAINE, *Les Origines de la France Contemporaine* (obra em 6 volumes que começaram a sair a partir de 1871); FUSTEL DE COULANGES, *L'Histoire des Institutions Politiques de l'Ancienne France,* 3 vols, 1875-1889.

([169]) Um estudo exaustivo das influências do germanismo na cultura francesa oitocentista pode ler-se em CLAUDE DIGEON, *La Crise Allemande de la Pensée Française. 1870-1914*, Paris, P.U.F., 1959.

([170]) Conta Jaime de Batalha Reis: «Todos os dias, pelas dez horas da manhã, chegavam de Torres Vedras, para a pequena povoação de banhistas [estavam na praia de Santa Cruz], as provisões e a correspondência, trazidas pelo Leonardo, em dois ou três burros, que nós íamos esperar ao caminho da Silveira, ansiosos de conhecer as peripécias da extraordinária história. Assim soubemos, dia a dia, o esmagamento metódico, calculado, infalível, dos exércitos franceses, desde Reichshofen até Sedam. Que raça! Que raça! — dizia Antero com veneração. — O futuro é do germanismo» (JAIME BATALHA REIS, *Annos de Lisboa (Algumas Lembranças)*, in ANTERO DE QUENTAL, «In Memoriam», p. 460).

prussiano exemplarmente personificado na figura dominante de Bismarck (171)?

Julgamos não errar muito se sustentarmos que o seu itinerário político e a sua reacção face à nova grande nação apresentam analogias — não dizemos identidade — com a evolução de alguns autores franceses (Renan, Taine, Fustel de Coulanges) que, após 1870, irão situar as responsabilidades da derrota não em pessoas ou regimes, mas nos fundamentos racionalistas e individualistas da França contemporânea. Nesta perspectiva, a Revolução era colocada no banco dos réus. Não acreditavam, assim, que o necessário e urgente resgate da grandeza perdida passasse pela implantação de uma forma política continuadora do revolucionarismo jacobino. Ao contrário, pugnavam pela necessidade de se regressar a valores e a estruturas da França tradicional. Nasce, deste modo, um projecto anti-individualista e anti-democrático que, caldeado com outras recuperações (Comte, Proudhon) e com a revivescência de velhos princípios (ordem, tradição, organicidade social), estará na base de um nacionalismo que fará época nos finais de oitocentos e princípios do século XX (172).

Curiosamente, o germanismo penetrava em França para servir ideias que, no mais fundo das suas motivações, estavam voltadas para a destruição do poderio prussiano. Os vencidos propunham-se vestir a pele dos vencedores. Isto é, os teóricos do novo nacionalismo, embora o justificassem recorrendo à história de França, tinham os olhos postos no modelo incarnado pela Prússia. É que a grandeza desta não radicaria tanto nas virtudes intrínsecas do povo alemão, mas no facto de se ter sabido manter, em plenos finais do século XIX, incólume aos desvarios do individualismo e do parlamentarismo. Isso ter-lhe-ia possibilitado a preservação de uma ordem social e política assente na unidade do estado e num sistema orgânico representativo das vontades dos corpos sociais, o que lhe dava a força suficiente para se impor aos países sujeitos ao liberalismo. Assim, enquanto para republicanos como Hugo e Quinet a regeneração da França exigia o regresso inadiável às virtudes mais essenciais

---

(171) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 3, 4.

(172) Sobre as origens ideológicas da direita francesa, veja-se o trabalho fundamental de ZEEV STERNHELL, *La Droite Révolutionnaire. 1885-1914. Les Origines Francaises du Fascisme*, Paris, Seuil, 1978.

da Revolução, para Renan, Taine, Fustel de Coulanges e outros a nação francesa só voltaria a ser grande quando conseguisse libertar-se dos mitos revolucionários. E a República que se erguia dos escombros da guerra e da Comuna, ao pretender continuar a quimera jacobina, seria incapaz de realizar a acção revivificadora que se impunha.

Antero não se manteve insensível às sugestões destas análises, tanto mais que conhecia as obras dos seus promotores e estas vinham ao encontro das suas prevenções em relação à capacidade transformadora do republicanismo. Por isso não admira que a França — país que cultural e pessoalmente melhor conhecia — esteja sempre na mira das suas preocupações e apareça como o seu campo privilegiado de observação. Os ensinamentos resultantes da experiência francesa recente eram importantes para se compreender o sentido que se deveria imprimir à própria evolução da sociedade portuguesa. E esta referenciação tornava-se tanto mais necessária quanto o nosso movimento republicano, considerando-se herdeiro da Grande Revolução, da II República e dos movimentos que entre nós as representavam (*vintismo*, *setembrismo*, *geração de '50*), começava a interpretar messianicamente o papel histórico que caberia à nascente III República.

De facto, o republicanismo apresentava como seus antepassados os jacobinos e, mais recentemente, a revolução de '48. E algumas das figuras que então conspiraram no sentido de se fazer repercutir entre nós esse movimento eram muitas das que, na década de setenta, festejavam as vitórias de Thiers e de Gambetta e encontravam nelas o lenitivo necessário para a intensificação da sua actividade militante. A França, ou melhor, uma certa ideia dela, continuava assim a ter o estatuto de paradigma por excelência das virtudes revolucionárias. E, com o advento definitivo da República, pensavam que se iniciava um movimento de emancipação que, tarde ou cedo, acabaria por arrastar Portugal para os caminhos da liberdade, igualdade e fraternidade.

É certo que a tendência republicano-federalista colocava os Estados-Unidos e a Suíça como émulos que se deveriam seguir. Contudo, isso não implicava qualquer denegação do papel mítico-revolucionário da França ideal. Com a implantação da República, esta teria necessariamente de se aproximar do ideal federativo, reconquistando por essa via o lugar de vanguarda que, por direito próprio, lhe pertencia. Com efeito ao, folhearmos os textos de Carrilho Videira, Teixeira

Bastos, de Teófilo Braga ou de outros paladinos do republicanismo federalista, conclui-se que as referências àqueles países republicanos não anulavam o culto francocêntrico. Isto é, na linha dos próprios intelectuais franceses seus mestres — Michelet, Proudhon e sobretudo Comte —, também lhe davam a função de líder da civilização. Por outras palavras, «à França, como possuindo a hegemonia dos povos de civilização latina, [competia], para garantia das instituições democráticas com que se reorganizou, formar a federação dos povos do ocidente apressando e coadjuvando o advento da democracia na Itália, na Espanha e em Portugal. Só assim — concluía Teófilo com olhos voltados para o modelo alemão — é que os povos germânicos e eslavos, profundamente atrasados na esfera política, abandonarão de vez o regimen militar em que se esgotam» (173).

Diferente foi a reacção de Antero a esta idolatria francocêntrica. É certo que, em 1868, entusiasmado com a onda revolucionária e integrando-a no horizonte federalista, ainda via na federação ibérica o primeiro passo conducente à edificação da huguesca República Universal. Porém, como atrás ficou dito, o seu ideário cedo se afastou das premissas filosófico-políticas do demo-republicanismo e das ilusões federalistas daquela época, vindo a fixar-se numa teoria social organicista. Não vamos repetir o que já ficou escrito sobre este tema. Todavia, julgamos importante a sublinhar de novo que esta tendência se foi clarificando e sistematizando sob a influência de algumas correntes que, como o *socialismo catedrático,* não eram inteiramente estranhas ao germanismo político incarnado pela Prússia e executado vitoriosamente por Bismarck. Daí que nos pareça indiscutível esta conclusão: as críticas ao demo-liberalismo surgidas na década de setenta, feitas em nome de postulados que apontavam para a valorização ôntica e funcional do estado e para a necessidade de se instaurar um sistema de representação de base corporativa, tiveram no impacto do poderio alemão nascente uma das suas condicionantes mais decisivas.

Neste período, enquanto o francocentrismo foi cultivado pela ideologia republicana (e pelos monárquicos mais radicais), o enaltecimento da experiência germânica tendeu a coincidir com os defensores de soluções anti-individualistas. Consequentemente, ao *anglo-*

---

(173) TEÓFILO BRAGA, *Systema de Sociologia,* pp. 265-66.

manismo (174) característico dos sectores monárquicos cartistas e liberais moderados (175) e ao francocentrismo típico da nossa tradição jacobina, veio juntar-se um novo pólo paradigmático: a Alemanha. Isto é, ao mito da sua superioridade cultural aliou-se a sobrevalorização da sua política, iniciando-se deste modo, pela mão de Oliveira Martins e dos prosélitos da «Vida Nova», aquilo a que Silva Cordeiro chamou correctamente o «germanismo na política» (176). A Alemanha deixa de ser vista somente como a pátria da filosofia e da cultura, passando a ser admirada também como um modelo que poderia inspirar uma alternativa ao sistema demo-liberal. Terá o germanismo cultural de Antero evoluído neste sentido?

As suas críticas ao individualismo, a defesa de um modelo orgânico-corporativo de representação e, como veremos, a simpatia manifestada pelo projecto da «Vida Nova» são razões bastantes para o inserirmos naquela corrente. Mas tal como a nível da filosofia se distanciou dos excessos da metafísica alemã — critica-lhe a propensão panlogista e sistemática, procurando corrigi-la com incorporações doutrinais de origem francesa —, o mesmo aconteceu no concernente ao germanismo político. E isto não se estranha dado que, na nossa opinião, as suas reticências face aos perigos totalitários da filosofia tipicamente alemã (Hegel) eram a expressão metafísica dos seus temores em relação às potencialidades de autoritarismo e de expansionismo

---

(174) O termo é utilizado por OLIVEIRA MARTINS, *Socialismo e Democracia*, in «Política e História», p. 203.

(175) Sobre as influências do chamado «partido inglês» na implantação do nosso liberalismo veja-se GRAÇA e J. S. DA SILVA DIAS, *ob. cit.*, t. I, *passim*.

(176) J. A. DA SILVA CORDEIRO, *A Crise nos seus Aspectos Moraes*, Coimbra, França Amado, 1896, pp. 229 e ss. Esta caracterização, apesar de ser correcta, implica algumas precisões. Quando falamos de «germanismo em política» não se quer dizer que os seus prosélitos eram seguidores mecânicos dos interesses políticos concretos de Bismarck. O caso de Martins é exemplar: alimentando uma grande admiração pela cultura e pelo espírito que inspirava a organização do império germânico, era defensor, no entanto, de negociações privilegiadas com a Inglaterra tendo em vista alcançar um acordo que salvaguardasse os domínios coloniais portugueses. Ao contrário, Barros Gomes aliava as duas coisas: a admiração cultural e política pela Alemanha correspondia a um alinhamento com as suas promessas no que respeitava à *questão colonial*. Para um testemunho do «germanismo» de Barros Gomes, veja-se a sua carta a Oliveira Martins, in F. A. DE OLIVEIRA MARTINS, *O Socialismo na Monarquia. Oliveira Martins e a «Vida Nova»*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1944, pp. 108-115.

que ela veiculava. Haveria, assim, que ter consciência dessa ameaça e encontrar-lhe o correctivo conveniente, o qual, como é óbvio, só poderia ser de inspiração latina.

Na carta auto-biográfica a Wilhelm Storck, Antero concluía que a metafísica hegeliana desaguava na apologia do estado prussiano. Com as vitórias militares «do cabo de esquadra da Prussia», o estatismo objectivado pelo império passou a constituir um culto que invadiu todas as esferas do pensamento alemão. Este facto aparecia-lhe como um sintoma negativo e degradante da cultura germânica. Isto é, o culto do espírito sistemático, o entusiasmo suscitado pelas vitórias militares e a consciência de que era necessário defendê-las, tanto do perigo externo como das ameaças internas decorrentes das lutas sociais, criaram um clima em que o autoritarismo e a fundamentação do expansionismo passaram a ser as pedras de toque dominantes. Não admira que Antero se distancie destes excessos (177). Ao apreciar a obra de Strauss *Der alte und der neue Glaube* (1872) denuncia de um modo inequívoco a falácia dos pressupostos metafísico-científicos e as ilações políticas deste tipo de germanismo. Com efeito, Strauss, invocando «o velho pantheismo spinosista, sombrio e fatal, embora m.to requintadm.te metaphisico», e acasalando-lhe como «Hobbes e Darwin, a força, o *struggle for life*», tentava fundamentar a superioridade alemã recorrendo aos quadros do *darwinismo social*. Para isso reduzia «a história às lutas das raçae» e colocava «o Estado, a Autoridade» como «o seu deos social» (178). Ora, à

(177) Esta atitude inscreve-se, como é lógico, na sua posição crítica face às interpretações mecânicas da recepção. O *exterior* servia de modelo, mas era mediado pelas especificidades nacionais. Daí que, aos apologistas do germanismo exagerado, Antero precisasse: é útil compreender a sua cultura, mas «essa Alemanha, que nos impõem como modelo os que talvez menos a conhecem, essa Alemanha que eu admiro» desejava servi-la «livremente, com o pleníssimo direito de crítica, e consultando sempre os meus íntimos instintos de *latino*, que eu sou e não me envergonho de ser» (ANTERO DE QUENTAL, *Considerações sobre a filosofia da história literária portuguesa* (1872), in «Prosas», vol. 2, p. 239.

(178) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, pp. 19-20. Com efeito, entre outras teses pan-germanistas e autoritaristas, Strauss sustentava: «Na luta pela vida e pelo poder, os povos procurarão entender-se talvez por algum tempo; mas em regra o tratado não será senão um armistício até que um se julgue, por si ou por seus aliados, bastante forte para poder rompê-lo. A *ultima ratio* dos povos, como outrora para os príncipes, continuará a ser o canhão» (DAVID-FREDERICO STRAUSS, *A Antiga e a Nova Fé. Confissão*, Lisboa, Livraria Chardron, s.d., pp. 173-74; veja-se tb. pp. 171-201).

luz da metafísica anteriana e da sua teoria social, estas conclusões seriam inaceitáveis.

Inquietava-se, por isso, com o facto de tais formulações surgirem no seio de um mundo cultural que tanto admirava. E as suas preocupações eram tanto maiores quanto verificava que o texto de Strauss era o produto de um estado de espírito colectivo que se tinha tornado na expressão contemporânea da cultura de além-Reno: «Auctoridade! auctoridade! é o brado dos philosofos, dos politicos, dos sabios allemães, ... pode quasi dizer-se a tendência allemã» (179). Que concluir de todos estes juízos? Em primeiro lugar, pensamos que eles revelam algo que já sabemos: o estatismo de Antero não tinha uma dimensão totalitária nem autoritarista; em segundo lugar, confirmam o que também já se pressentia ao estudarmos as suas reservas filosóficas face ao sistema hegeliano: o germanismo político carreava um culto excessivo do estado e era animado por um inaceitável expansionismo. Daí que a chegada da Alemanha ao grande palco da história contemporânea não aparecesse carismada com o halo característico dos grandes destinos. Isto é, não acreditava — ou deixou de acreditar — que, em relação à sociedade do presente, ela tivesse a vocação universalista necessária para realizar a missão libertadora análoga à que a França realizara no passado com a destruição do despotismo absolutista. Na sua opinião, «a Allemanha, se fiser alguma coisa boa (o q̃ é problematico) será só p.ª si» (180).

A III República: a missão histórica da França

Será em função destes juízos sobre a incapacidade ecuménica da Alemanha que teremos de interpretar os julgamentos definitivos de Antero acerca da missão histórica da França. E uma releitura atenta dos seus anátemas contra o francesismo mostra-nos que, afinal, o que estava em causa não era tanto a França em si mesma, mas uma determinada fase da sua evolução histórica. Em termos políticos isto significava que não reduzia o seu destino ao horizonte social e temporal da III República (181). Via-lhe outra alma para além da *vis jaco-*

---

(179) ANTERO DE QUENTAL, *ob. cit.*, p. 20.

(180) *Idem, ibidem.*

(181) Sobre a implantação e a evolução da III República existe uma abundante literatura. Da que consultámos destacamos: THIBAUDET, *La République*

bina. Por conseguinte, não poderia aceitar que a república demo-liberal, anti-clerical e burguesa fosse a objectivação definitiva do espírito francês (182). É que, mais do que uma consumação de um projecto nacional, interpretava-a como um momento intermédio que o inevitável advento da fase orgânica iria ultrapassar. «Q.to a mim — escrevia Antero em 1873 —, a França chegou ao periodo social da democracia inorganica, cuja forma politica é a republica individualista» (183). Consequentemente, sendo o ponto de chegada de um dado estádio da evolução social — o individualismo —, impunha-se tomá-lo como ponto de partida e fazê-lo evoluir para o período posterior (e superior): a democracia orgânica. Daí que recomendasse aos reformadores sociais franceses: «dentro d'ella é q̃. têm de traba-

---

des Professeurs, Genève, Slatkine Reprints, 1979; ALEXANDRE ZÉVAÈS, *Histoire de la Troisième République (1870-1925),* Paris, Les Éditions Georges-Anquetil, 1926; G. WORMSER, *La République de Clemenceau,* Paris, P.U.F., 1961, e *Gambetta dans les tempêtes* (1870-1877), Paris, Editions Syrey, 1964; JACQUES SILVESTRE DE SACY, *Le Maréchal de Mac-Mahon. Duc de Magenta (1808-1893),* Paris, Les Éditions Inter-Nationales, 1960; BERNARD LAVERGNE, *Les Deux Présidences de Jules Ferry (1879-1887). Mémoires de Bernard Lavergne,* Paris, Librairie Fischbacher, 1966; LOUIS CAPÉRAN, *Histoire de la Laïcité Républicaine. La laïcité en Marche,* Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1961 e *Histoire Contemporaine de la Laïcité Francaise. La Crise du Seize Mai et la Revanche Républicaine,* Paris, Marcel Rivière, 1957; PIERRE BARRAL, *Les Fondateurs de la Troisième Republique,* Paris, Armand Colin, 1968; PAUL M. BOUJOU et HENRI DUBOIS, *La Troisième République,* Paris, P.U.F., 1980; JACQUES CHASTENET, *Naissance et Jeunesse. Histoire de la III République,* Paris, Hachette Litterature, 1952.

(182) Atente-se o modo como Antero caracterizava a III República, em 1877: «Leia a proclamação de Mac-Mahon — recomendava de Paris a Oliveira Martins —. A morte do *petit bourgeois* abalou um tanto a confiança da burguesia republicana [Antero refere-se à morte de Thiers ocorrida a 13 de Setembro de 1877], mas não julgo q̃. possa ter g.de influencia nas eleições, porq̃. estas terão um caracter *tranché,* radicaes ou bonapartistas é o q̃. ha-de sair. V. pede-me a minha opinião ou as minhas opiniões sobre as coisas de França, mas eu chego a ja não ter opinião, tão completo é o *gachis,* tão confusas e fuscas são todas as perspectivas» (ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.,* p. 83). E depois da vitória esmagadora das listas republicanas (maioria de 119 votos), que levou à aceleração do controle da república pelos republicanos declarados e mais radicais, Antero escrevia: «A Republica segue, como não podia deixar de seguir, os vestigios do Imperio: *panem et circenses:* em bom francez: *des affaires et des fettes.* Os republicanos chamam-se hoje *les arrivés,* e parece q̃. tem engordado prodigiosame.tc com o chorume do orçamento» (*Idem,* pp. 87-88).

(183) *Idem,* p. 152.

lhar lentamente, e não p.ª destruirem, mas p.ª a transformarem» (184). Portanto, a análise do «laboratório» francês permitia-lhe chegar a conclusões, por um lado, análogas às que propunha para a sociedade portuguesa, mas, por outro, diametralmente opostas às que, sobre a mesma experiência, eram tiradas pelos nossos republicanos.

Com efeito, estes viam na III República a revivescência de virtudes revolucionárias que, rapidamente, iriam propagar-se por toda a Europa. Impunha-se, por isso, intensificar o combate à monarquia para que o país pudesse rapidamente integrar-se na marcha perfectibilista liderada pela França republicana. A leitura de Antero era diferente: se compreendia a necessidade da República nesse país e a interpretava como o momento culminante da fase individualista da sua evolução histórica, não transpunha, contudo, este modelo interpretativo para Portugal. A aceitação das possibilidades de se operarem transformações sociais dentro das instituições republicanas não teria validade para a sociedade portuguesa. Com o tempo convenceu-se, como Oliveira Martins, de que, entre nós, a luta pela criação de uma nova ordem não passaria pela prévia implantação da república demo-liberal e individualista, solução que agudizaria ainda mais a crise da sociedade portuguesa. Por isso, tal como em França se deveria actuar dentro das instituições estabelecidas — a República —, em Portugal essa acção deveria exercer-se dentro do *statu quo* monárquico. Só assim se poderia substituir o que lentamente se teria de destruir, de modo a evitar-se que o ciclo decadentista se fechasse sem a esperança de um novo ressurgimento.

É que, bem vistas as coisas, no confronto paradigmático, o decadentismo francês, longe de possuir um estatuto exclusivo, seria a manifestação de um estado geral que atravessava as suas fronteiras e que tinha a ver com o sentido geral do tempo histórico contemporâneo (185). A sobrevivência do individualismo e do egoísmo (das pessoas, classes e nações) impediria que a *história real* sintonizasse com o seu ideal

---

(184) *Idem, ibidem.*

(185) Em carta a Fernando Leal, datada de 1880, explicava o lugar da França no seio da fase decadentista da Europa nestes termos: «O genio francez possue com effeito uma riqueza de engenho e de recursos moraes verdadeiramente notavel. Entretanto, embora a sociedade franceza não esteja corrupta, como pretendem os gallóphobos fanáticos, não se póde negar que há n'ela enfranquecimento moral sensivel. É, quanto a mim, *o resultado da decomposição democratica, condição passageira*

imanente. Logo, estar-se-ia na fase culminante de um *corsi* e se o saber e o querer dos homens não o compreendessem, correr-se-ia o risco do apocalipse final. Isto é, dentro do fundo hegeliano da sua filosofia da história, ritmada pela lição de Vico e de Michelet, a espiral evolutiva do tempo teria situado a humanidade e, sobretudo, a sua vanguarda europeia num estádio análogo ao que conheceu com a queda do Império Romano e com a Idade Média. Ora, sob a república individualista seria impossível o início de um novo *ricorsi* (186).

Apesar de tudo, neste horizonte em que o optimismo metafísico era desmentido pela realidade histórica e a crença no futuro exigia a descrença no presente, era ainda para a França — qual mãe reencontrada — que Antero lançava os olhos quando tremia perante a antevisão dos perigos do germanismo político: «Meu amigo, a leitura d'este livro — explica-se a Martins a propósito da obra de Strauss já citada — mais acrisolou o meu amor quase fanatico pela França» (187). Logo, caber-lhe-ia ainda o papel decisivo no árduo comércio entre os homens e os deuses da história. Dir-se-ia que a pátria de Proudhon, uma vez liberta dos seus fantasmas jacobinistas, poderia reencontrar a missão universalista e profética que desempenhou no dealbar das liberdades cívicas. Significava isto, então, que só ela poderia iluminar o caminho que levava à aproximação — sempre adiada — entre a *história real* e o *fim* que lhe seria imanente: a ideia do Bem. Isto é, de entre as grandes nações, só a França teria as «reservas morais» necessárias para consumar o acto de abnegação decisivo e radical: abrir «as veias p.ª q̃. todo o mundo beba» (188) o sangue da esperança.

Já o escrevemos: no século XIX, repensar Portugal significava sempre não só pensá-lo em função de si mesmo, mas também em corre-

---

mas necessaria da profunda revolução social que trabalha toda a Europa, mas em que a França está mais adiantada que as outras nações. É por isso que — concluía Antero — *a ellas mais atrazadas no processo da decomposição, causam assombro e antipathia certos phenomenos francezes. É provavel, porém, que essas nações, quando tiverem chegado ao ponto em que está a França, não tendo como ella um caracter tão vivo e resistente, se mostrem ainda mais desorganisadas na sua intima moralidade»* (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 109). É que, bem vistas as coisas, as exigências objectivas da história implicavam essa evidência: «No fim de contas, crise é tudo na Europa» (ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 83). Os itálicos são nossos.

(186) Veja-se *infra*, pp. 131 e ss..

(187) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 20.

(188) *Idem, ibidem.*

lação com a imagem mítica do *outro*. E não será novidade dizer-se que foram sobretudo a França e a Inglaterra que, positiva e negativamente, serviram de elementos de referência. Assim, enquanto os sectores do liberalismo moderado tinham os olhos postos no exemplo inglês, para as correntes mais radicais a França ideal da Revolução foi o paradigma. Levar-nos-ia muito longe a análise pormenorizada desta atracção; por outro lado, também não poderemos descrever aqui as propostas que surgiram — como as de Herculano — movidas pela intenção premonitória não de inclinar o país no sentido da imitação do modelo, mas para lhe incutir uma via de organização política e de desenvolvimento económico que pudesse evitar os malefícios sociais já patentes nas sociedades mais avançadas.

De qualquer modo, tem de reconhecer-se que, a partir da década de setenta, a estes dois polos veio juntar-se com mais veemência o impacto de um outro: o alemão. Este começou a ser visto como a incarnação de um projecto que, descontadas as suas deturpações e os seus excessos de concretização prática, conteria em si o embrião de uma nova ordem e de um novo modo de gerir a coisa pública. E, como já se assinalou, o grande impulsionador desta tendência entre nós foi Oliveira Martins. É certo que, em 1893, via a Inglaterra como o melhor laboratório de análise social. «Quem quiser farejar a Europa — escrevia então —, o sítio onde deve ir é a Inglaterra, por dois motivos. Em primeiro lugar, porque, ao lado do Continente, a Inglaterra forma em mundo àparte, e que, num sentido, se opõe ao Europeu, pois que o domina economicamente. Dominando-o, afeiçoou-o de certo modo a si .... Em segundo lugar, porque um dos métodos de observação sintética superior é o contraste: o que se chama caricatura nas artes do desenho» (189). No entanto, este estudo sociológico e psicológico *in loco* foi feito não com o intuito de propagandear o modelo utilitarista, liberal e parlamentar dominante em Inglaterra, mas com a intenção de encontrar na sociedade inglesa as tendências que apontavam para a anulação desse sistema. E, por isso, tudo o que sobreleva na descrição desse país é, de certo modo, o que já anteriormente pressupunha no plano teórico. Daí que, na ordem política inglesa, para além do carácter conservador da Câmara Alta, dê destaque particular ao movimento operário organizado nas *trade's unions*. Mas fazia-o

(189) OLIVEIRA MARTINS, *A Inglaterra de Hoje*, p. 9.

com o fito de mostrar que este, emergindo à margem do parlamentarismo, seria um componente importante na demolição do individualismo capitalista. Era assim lógico que, perante o grau de industrialização e em face da crescente proletarização, Martins pensasse que seria a Inglaterra, mais do que qualquer outra nação europeia, a pioneira na construção da verdadeira democracia orgânica. «Quanto a mim — escrevia o ensaísta —, dos três grandes povos industriais da Europa, o inglês, o francês e o alemão, será o inglês o primeiro que há-de encontrar a fórmula prática da constituição da sociedade futura do trabalho» (190). Mas esta conclusão não nos deve induzir em erro: isso seria em relação ao futuro. No presente, sem ter uma reverência dogmática pela política do império prussiano, foi, contudo, a experiência alemã, tal como era teorizada por homens como Schäffle, Mommsen e Bluntschli e praticada por Bismarck, que inspirou as suas indagações tendentes a encontrar a solução da crise em que se debatia a sociedade portuguesa.

E Antero? Levando em conta as prevenções atrás citadas, teve uma atracção temerosa perante a emergência desta nova alternativa. Com efeito, assim foi. Daí que o seu germanismo político seja incompreensível — como, aliás, o seu pensamento filosófico — se não se sopesar devidamente a acção correctora da influência latina, isto é, se não se evidenciar a vertente ética e democrática que deveria subordinar a unificante e coordenadora acção do estado. Logo, a miscegenação de influências apontava para uma síntese (191), talvez nunca conseguida, entre o estatismo alemão e o democratismo francês. Dir-se-ia que Antero, procurando compreender Portugal, oscilou entre a França e a Alemanha. Porém, se levarmos em conta o seu itinerário político, se tivermos presente que, dentro do seu pessimismo peculiar, a «Vida Nova» foi a última das suas esperanças e se, por outro lado, chegarmos à conclusão de que este movimento surgiu como um efeito, ainda que não exclusivo, do surto germanista, então tem

---

(190) *Idem*, p. 189.

(191) Este carácter sintético, de dominância alemã, reflecte-se no critério com que justificava a sua admiração por alguns pensadores gauleses: «se entre os francezes, preferi a todos Proudhon e Michelet, foi sem duvida por serem estes dois os que mais se resentem do espirito de Alem-Rheno» (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 3). Como o próprio Antero seriam, em suma, autores de síntese.

de aceitar-se que, nessa síntese, o elemento alemão foi crescentemente assumindo um peso superior ao radicalismo de origem gaulesa.

IV

O MOVIMENTO DA «VIDA NOVA»

Foi sob a agudização da crise interna da sociedade portuguesa e com os olhos postos na experiência germânica que Oliveira Martins se lançou no militantismo político-partidário em 1885 (192). É certo que já anteriormente se tinha aproximado de algumas organizações políticas: para além do movimento socialista, temos informações seguras de que, em 1877, se fizeram esforços no sentido de o captar para o então nascente Partido Republicano (193) — como seria de esperar em face do seu já declarado anti-jacobismo, o escritor não aceitou. Mas também por esta altura encontramos um outro dado importante para a compreensão do modo como equacionou as suas relações pessoais com os movimentos políticos. Aquando da explosão provocada pela *salamancada* e a consequente falência de alguns bancos-emissores do Porto, Oliveira Martins tomou uma posição inequívoca a favor da monopolização estatal das emissões da moeda. Curiosamente as suas teses, se colidiam com os dogmas do liberalismo económico, iam ao encontro de soluções propugnadas por homens como o regenerador António de Serpa Pimentel e visavam defender os interesses de muitos accionistas lesados com o negócio da construção do

---

(192) Sobre as vicissitudes ligadas à formação e evolução deste movimento, leia-se F. A. OLIVEIRA MARTINS, *O Socialismo na Monarquia — Oliveira Martins e a «Vida Nova»*. Este texto segue a par e passo o manuscrito de LUÍS DE MAGALHÃES, *Diário da «Vida Nova»*. Infelizmente, julgamos que esta obra ainda se encontra por publicar na íntegra, o que impossibilita um melhor conhecimento de um período tão decisivo para a história cultural e política do Portugal finissecular.

(193) Com efeito, o nome de Oliveira Martins chegou a aparecer em 1877 na lista dos corpos gerentes do *Centro Republicano Democrático do Porto* liderada por Alves da Veiga e Rodrigues de Freitas. Mais tarde, em 1882, quando um grupo de republicanos nortenhos lançou a iniciativa de unificação do movimento republicano português, voltou a ser convidado para as reuniões preparatórias. Tanto neste caso, como no outro, sabemos que não aceitou. Cf. F. A. de OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, pp. 57-59.

caminho de ferro que ligaria o Porto a Salamanca (194). Isto explica que, para as eleições de 1878, um grupo de regeneradores nortenhos lhe tenha oferecido uma candidatura a deputado. O publicista aceitou, mas com a condição de ver garantida a sua independência política e partidária (195).

A invocação destes factos é necessária a fim de se compreender melhor o significado de certas opções futuras. Com efeito, todos eles revelam que entre Martins e os movimentos políticos nunca existiram os laços orgânicos exigidos pela fidelidade partidária. Diremos antes que a sua coerência se deverá aferir mais pela análise da constância dos fins perseguidos do que pela permanência dos meios que escolheu para os realizar. Consequentemente, não pode ser julgado a partir de pressupostos ditados por modos posteriores de sentir o ideal político, nem sequer pelos critérios de valor usados por certos movimentos da época, como o republicanismo, que anatematizavam todos os que consideravam seus dissidentes. Num período em que a política se estruturava à volta de individualidades, em que os partidos eram organizações eleitorais animadas por *notáveis* que controlavam uma rede de *caciques,* em que os limites programáticos e ideológicos eram confusos, sendo frequentes os deslocamentos (ou rupturas) dentro das suas fileiras, os juízos sobre a fidelidade política têm de ser relativizados e o seu critério último terá de radicar mais na verificação da coerência de um autor em relação aos princípios essenciais do seu ideário do que na mutação de vias conducentes à sua concretização.

A militância martiniana no Partido Progressista

Ora, é indiscutível que, até aos princípios da década de oitenta, Oliveira Martins não acreditou que a reforma social necessária à regeneração do país fosse possível dentro dos quadros da monarquia. No entanto, o seu pensamento social tinha-se formado à volta de dois vectores que, tarde ou cedo, teriam de implicar ou uma rejeição ou uma integração dentro do sistema. Por um lado, o componente proudhoniano do seu ideário juvenil mostrava-lhe que a essência de

---

(194) *Idem,* pp. 11-16. Antero concordou com as ideias expostas pelo amigo. Cf. ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 70.

(195) Veja-se F. A. DE OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, pp. 14-16.

um projecto verdadeiramente reformador passava pela prévia solução do problema económico; mas, por outro lado, a abertura que desde cedo mostrou em relação à importância do papel do estado ([196]), feita à luz das teses lassallianas e do *socialismo catedrático*, conspirava em sentido inverso. Como conciliou, a nível político, esta contradição?

O caminho indicado pelos republicanos estritos seria inócuo, dado que, a seu ver, a mera mudança de regime agudizaria ainda mais a crise da sociedade portuguesa. Durante um certo período (1867--1873) Martins, tal como Antero e tantos outros, acreditou que o republicanismo federalista e socializante poderia ser uma via regeneradora. Contudo, o desfecho de algumas experiências (recorde-se: Comuna, I República Espanhola) e as dificuldades de inserção social reveladas pelo nosso movimento socialista convenceram-no de que os seus projectos reformadores só teriam viabilidade prática se escolhesse um outro caminho ([197]). E sem o sentimento de que se estava a trair, mas com a consciência dilacerada de quem sabia ir ser

---

([196]) Sobre a integração do proudhonismo no seu ideário vejam-se, *Febo Moniz* (1867), Lisboa, Guimarães, 1952; *Teoria do Socialismo*, (1872), Lisboa, Guimarães, 1974, pp. 9, 272 e ss., 275, 295, 315 e ss.; *Portugal e o Socialismo*, (1873), Lisboa, Guimarães, 1953, pp. 19 e ss. e 199. Quando à sua precoce adesão às teses do *socialismo de estado*, leia-se o seu artigo *O Socialismo de Estado* (1870), in «Política e História», pp. 45-49. No que concerne ao encontro de Martins (como de Antero) com o *socialismo catedrático* e sobre a compatibilização desta corrente com algumas das teses essenciais do proudhonismo da juventude, veja-se FERNANDO CATROGA, *Filosofia e Sociologia — A ideia anteriana de socialismo*, in «Vértice», n.º 448. Aceitamos, assim, a inexistência de uma verdadeira ruptura na evolução do ideário de Martins. Sobre a questão da continuidade do pensamento martiniano, consultem-se SILVA CORDEIRO, *A Crise*, pp. 240 e ss., AUGUSTO SANTOS SILVA, *Oliveira Martins e o Socialismo-Ensaio de Leitura Crítica*, Porto, Afrontamento, 1979. Para uma apreciação global do ideário martiniano, vejam-se MONIZ BARRETO, *Oliveira Martins. Ensaio de Psicologia* (1887), Lisboa, Editorial Inquérito, s.d.; G. LE GENTIL, *Oliveira Martins. Algumas fontes da sua obra*, Lisboa, Seara Nova, 1935; ANTÓNIO SÉRGIO, *Oliveira Martins. Impressões sobre o significado da sua obra*, in «Ensaios», t. V, Lisboa, Sá da Costa, 1973, pp. 11-78, e *Sobre o Socialismo de Oliveira Martins*, in «Ensaios», t. VIII, Lisboa, Guimarães, 1938, pp. 191-266; ANTÓNIO JOSÉ SARAIVA, *Dois ritmos da obra de Oliveira Martins*, in «Para a História da Cultura em Portugal», 4.ª ed., vol. 1, Lisboa, Europa-América, 1972, pp. 223-46, e *Notas acerca do lugar de Oliveira Martins na evolução cultural*, pp. 247-67; JOEL SERRÃO, *Compreender Oliveira Martins*, in «Portugueses Somos», Lisboa, Horizonte, 1979, pp. 37-56.

([197]) Veja-se *supra*, pp. 11-14.

incompreendido, Oliveira Martins voltou-se para o Partido Progressista. Luís de Magalhães descreveu essa conversão: «Recordo-me perfeitamente da longa conversa em que Oliveira Martins me confidenciou a sua resolução de, abandonando o radicalismo revolucionário em que o seu espírito, como o de tantos homens da sua geração, se havia formado e fazendo uma rotação em sentido conservador, entrar na política dentro do quadro das agremiações partidárias do regime monárquico» (198). Porém, tal «rotação» não era vista como uma ruptura de projecto, mas tão só como uma mudança de meios. Como garante Luís de Magalhães, «o seu democratismo ou, talvez melhor, o seu demofilismo mantinha[-se] íntegro ao abandonar o radicalismo político e apenas mudava de quadro institucional» (199).

A contradição, afinal, resolvia-se dentro do horizonte proudhonista em que se havia formado, pois Proudhon, ao desvalorizar a *questão política,* apontava para a subalternização do problema do regime. E, por outro lado, não tinha o pensador francês sonhado com a possibilidade de um *Príncipe* (Luís Napoleão Bonaparte) incarnar o projecto de reforma social que propugnava para a França? (200) Além do mais, não tinha Martins ouvido com atenção os ensinamentos de Herculano para quem, apesar das vantagens do sistema monárquico, era de somenos que o poder se assentasse «num trono ou numa tripeça»? (201). E, no presente, não mostravam os países europeus, sobretudo a Alemanha, as possibilidades de uma nação se lançar numa política de reformas sob a égide da monarquia? Todas estas perguntas

---

(198) LUÍS DE MAGALHÃES, *Prefácio,* in OLIVEIRA MARTINS, «Perfis», Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1930, p. XXVII.

(199) *Idem,* p. XXXIX.

(200) O projecto respeitante à possibilidade de Luís Napoleão Bonaparte incarnar o programa socialista de Proudhon encontra-se sobretudo em *La Révolution Social demontrée par le coup d'état du Deux Décembre,* Paris, Marcel Rivière, 1938. Sobre o contexto histórico em que surgiu esta obra e o respectivo significado no conjunto do ideário proudhoniano, veja-se EDOUARD DOLLÉANS et GEORGES DUVEAU, *Introduction,* in P.-J. PROUDHON, *ob. cit.,* pp. 7-106.

(201) Em carta a Oliveira Martins escrevia: «Mantenham-se esta [a liberdade] que pouco me incomoda que outrem se assente num trono, numa poltrona ou numa tripeça. Que as leis se afiram pelos princípios eternos do bom e do justo, e não perguntarei se estão concordes, ou não, com a vontade de maiorias ignaras» (ALEXANDRE HERCULANO, *Cartas,* t. I, Lisboa, Antigas Casas Aillaud & Bertrand, s.d., p. 206).

encontram resposta no modo inequívoco como Martins justificou a sua adesão ao Partido Progressista. Com efeito, no comício da sua apresentação como novo militante do grémio de Anselmo José Braancamp, explicitava os motivos da sua escolha nestes termos: «A razão era clara e assentava no pensamento de Bismarck que dizia ter o sistema monárquico morrido desde que, com a instauração do constitucionalismo, os parlamentos impunham a sua vontade ao rei, passando assim todos os países parlamentares a ser republicanos. Mas, da monarquia alguma coisa ficara que estabelecia a distinção — o rei. Assim, — acrescentava Martins — dessas repúblicas, eram umas presididas por um presidente hereditário, outras, por presidentes eleitos. O rei, portanto, seria uma garantia de continuidade a aproveitar pois, dada a crise nacional em que o país se debatia, da mudança de instituições resultaria, por certo, maior perigo ainda de agravamento da situação política, do que benefício» (202). Por conseguinte, as ideias que sustentava sobre o saneamento financeiro, o revigoramento da economia, a resolução do problema social, encontrariam «perfeitamente cabimento de realização dentro do sistema que regia o país» (203).

Os fins seriam autónomos em relação aos seus instrumentos de realização. Sentindo que não entrava em contradições consigo mesmo, Martins dá o passo decisivo. Nos finais de 1884 enceta os primeiros contactos, os quais se vieram a concretizar nos inícios do ano seguinte. Pela correspondência trocada com Anselmo Braancamp e pelas notícias consignadas no *Diário* de Luís de Magalhães, são conhecidos os pormenores deste processo (204). Para o nosso intento de agora, achamos importante frisar que tal adesão foi feita com o fito de conseguir a vivificação do Partido Progressista, pois, na táctica martiniana, essa seria a primeira medida para se implantar uma «Vida Nova» na sociedade portuguesa. Porém, olhando para o espectro partidário da época, encontramos, a par do Partido Progressista, o Partido Regenerador e o Partido Constituinte e, fora dos movimentos monárquicos, existiam ainda o Partido Republicano e o Partido Socialista. Daí que se imponha esta pergunta: quais as razões que o levaram a escolher o movimento de Anselmo José Braancamp em detrimento dos restantes?

---

(202) Cit. por F. A. OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, p. 55.
(203) *Idem, ibidem.*
(204) *Idem*, pp. 35 e ss.

Recorrendo às suas próprias justificações, fica-se a saber que essa opção se deveu ao facto de ser esse o partido que incarnava a tradição reformista iniciada por Mouzinho da Silveira e Passos Manuel. No entanto, recorde-se que este mesmo passado era reivindicado por um outro partido — o republicano —, que o colocava como um dos fundamentos históricos do seu projecto demo-parlamentar. Como se vê, estamos perante duas interpretações divergentes dos mesmos fenómenos. E, como é lógico, a valorização das tradições setembristas e patuleias de Martins não era feita tendo em vista carismar historicamente o liberalismo e o parlamentarismo. O seu intento era outro: as potencialidades de transformação do Partido Progressista radicariam na idoneidade moral de alguns dos seus chefes (Anselmo de José Braancamp, Barros Gomes), no passado populista do movimento e na sua identificação com a luta contra os excessos livre-cambistas do Partido Regenerador em prol do fortalecimento de uma burguesia nacional (205). Por outro lado, com o *setembrismo* e a *patuleia*

---

(205) De facto, considerava o Partido Progressista como o herdeiro ideológico do que de melhor o movimento liberal tinha gerado desde 1820. E, perante a crise social e a debilidade da burguesia nacional face aos interesses hegemónicos dos grandes impérios (Inglaterra, França, Alemanha), Martins concluía: «Chegámos ao momento em que a água suja e viscosa dá pela barba: há aí alguém que nos acuda e nos tire do atuleiro imundo? Tal deveria ser a missão nobilíssima do partido cujas tradições são a honra intemerata e a dignidade altiva; do partido que contou entre os seus Passos Manuel o grande democrata, e Sá da Bandeira a quem Herculano chamou o Bayard português; do partido querido de D. Pedro V, esse rei malogrado e superior à sua sorte» (OLIVEIRA MARTINS, *Política e Economia Nacional*, p. 25), Ora, em face do que se escreveu sobre as suas prevenções anti-individualistas e anti-liberais, poder-se-à ver na reivindicação deste passado uma contradição, já que, como os republicanos não se cansavam de sublinhar, o *setembrismo* e a *patuleia* tinham sido as vertentes mais avançadas da nossa tradição demo-liberal. Como é lógico, esta não era a interpretação de Oliveira Martins, para quem «a maneira actual ou *moderna* de ser *patuleia*» se encontrava no abandono da «preocupação exclusiva de juristas mais ou menos radicais, hoje que as questões de direito público por toda a parte se subalternizam às de economia social». Por conseguinte, a tradição *setembrista* e *patuleia* deveria ser encarada mais como uma atitude em relação às questões económicas (proteccionismo, intenções de justiça social), do que como uma opção liberal e radicalista. Logo, ser *patuleia* na década de oitenta significava mostrar «perante a restauração da autoridade e da riqueza nacional e perante a protecção a dar aos deserdados da fortuna, o mesmo espírito democrático de que em outros tempos deu provas quando se tratava de dotar o povo com garantias e direitos políticos» (*Idem, ibidem*).

— pontos de referência míticos do Partido Progressista —, estas reivindicações tenderam a assumir a dimensão de um combate da *província* (206) contra a oligarquia económico-política centrada na capital. E Oliveira Martins, desde os finais da década de setenta, considerava-se um «Homem do Norte».

O manifesto do novo movimento — «Vida Nova» — veio a lume com a publicação da *Política e Economia Nacional* (1885), recolha de artigos saídos depois de 1882. Mostra este facto que, do ponto de vista ideológico, a sua opção político-partidária não coexistiu com qualquer mutação a nível teorético; ao contrário, foi uma escolha feita tendo em vista a prossecução dos fins sociais que há muito perfilhava. Uma análise perfunctória daquele escrito comprova a validade desta conclusão. No entanto, a verificação da coerência martiniana só se tornará clara desde que se faça esta prevenção: o carácter pragmático e imediato das soluções aí apresentadas, se não revela em plenitude o seu ideal último de sociedade, não deixa, contudo, de o pressupor. Com efeito, tanto na *Política e Economia Nacional* como em escritos posteriores (sobretudo nos artigos publicados em a *Província* e no *Repórter*), ou ainda no célebre *Projecto do Fomento Rural*, encontramos todo um conjunto de propostas concretas visando dar resposta imediata à crise económico-financeira, social e política que assolava o país. A acentuação da dívida pública e do défice orçamental, a falência ética e política da «classe dirigente», a inoperância do parlamentarismo, o crescimento do movimento republicano, a situação internacional e a nova partilha do mundo *(questão colonial)*, a fraqueza

(206) Luís de Magalhães, testemunha bem colocada e dentro destes acontecimentos, explicava assim este bairrismo: «Pouco antes, em Abril [de 1885], saíra no Porto *A Província*, cuja direcção Oliveira Martins assumira e que se destinava a ser o órgão desse movimento político, de que, como em 20, em 28 e em 46, a capital do norte se tornava o núcleo irradiador e directivo. *A essa tradição da reacção provinciana contra a absorção centralizadora da capital, queria Oliveira Martins ligar o carácter e prender os destinos da empresa política que inspirara e planeara*» (LUÍS DE MAGALHÃES, *Prefácio*, in OLIVEIRA MARTINS, «Perfis», p. XXXI). Os itálicos são nossos. Com efeito, no artigo de apresentação do jornal Martins escrevia: «A tradição democrática é a honra e o dragão indelével do partido progressista. E esta tradição e este partido são essencialmente provincianos e principalmente portuenses. O Porto foi e é ainda a capital do pensamento democrático português» (OLIVEIRA MARTINS, *A Província* (1883), in «Dispersos», t. I, Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1928, p. 111).

da burguesia nacional e as periódicas crises de produtividade e de trabalho eram factores que, aglutinados, conspiravam no sentido de uma perigosa agudização dos conflitos políticos e sociais. Não haveria, assim, lugar para a concretização imediata da sociedade ideal com que sonhava. E, em face deste estado de coisas, alguns intelectuais, outrora crentes nas possibilidades de uma acção transformadora vinda de fora (e contra) a instituição monárquica, convenceram-se de que, em vez dessa obra demolidora, urgia realizar a *revolução na máxima conservação* (207).

É à luz desta concepção *oportunista* (208) (no sentido gambettiano) da política que teremos de compreender o programa da «Vida Nova» sintetizado por Martins no prefácio à *Política e Economia Nacional.* Para não nos alongarmos em demasia, basta dizer que as tarefas reformadoras exigiam a mediação do estado, o qual devia chamar a si «a iniciativa e a protecção por via das quais as classes miseráveis têm de subir gradualmente à dignidade de cidadãos conscientes», «o fomento da riqueza e o regime da sua justa equiponderação», «a instrução e todas as várias espécies com que o estado arranca dos negros fundos da miséria as populações deserdadas, e das entranhas do solo e do mar as riquezas aproveitáveis» e abraçar «no seu todo o sistema dos instrumentos de uma sociedade, o imposto e a circulação, as alfândegas e a viação, a dívida, a administração, etc., fazendo-os servir ao mesmo tempo de propulsores do bem estar, em vez de os considerar como máquinas de opressão e aspiração extenuante». Ora, esta função só poderia ser cumprida desde que se abandonassem as quimeras liberalistas do *laissez-faire, laissez-passer* e se morigerassem as instituições políticas (209). Em suma, a «Vida Nova» pretendia lançar

(207) Em 1873, Antero já exprimia esta correlação nestes termos: o socialismo «não propõe uma construção arbitrária e artificial da sociedade, mas pretende somente ajudá-la no seu desenvolvimento orgânico, segundo uma teoria estudada nela mesma, nos seus antecedentes. É, numa, palavra, verdadeiramente conservador o socialismo, por isso mesmo que é verdadeiramente progressista» (ANTERO DE QUENTAL, *Crítica ao livro «Teoria do Socialismo»* (1873), in BRUNO CARREIRO, *ob. cit.*, vol. 2, p. 206; cf. tb. OLIVEIRA MARTINS, *Portugal e o Socialismo*, p. 46).

(208) «A política é a arte de tirar o melhor partido possível das circunstâncias, obedecendo porém sempre ao critério dos princípios» (OLIVEIRA MARTINS, *Os Alvitristas* (1885), in «Dispersos», t. I, p. 130).

(209) Todo este programa se encontra exposto em *Política e Economia Nacional*, pp. 7-28.

um programa imediato e diversificado de reformas, cuja coerência estratégica era ditada por um modelo social inspirado, como se sabe, nos princípios propugnados pelo *socialismo catedrático*. Isto é, como o próprio Oliveira Martins explicava no seio do Parlamento, as suas propostas inscreviam-se num ideal socialista; mas esse socialismo era «aquele que tinha por defensores os primeiros publicistas da Europa e os primeiros estadistas do mundo. Era aquele o socialismo que constituía a doutrina de Schäffle e de Kauffmann, de Schmoller, de Wagner, Laveleye, e tantos outros economistas como estes grandes. Aquele era o socialismo, doutrina de Munghetti, de Gladstone, de Bismarck, não o socialismo anarquista» (210).

Apesar destas afirmações, a particularização conjuntural deste projecto parece conduzir à revisão das ideias expendidas no opúsculo *As Eleições* (1878). De facto, a sua militância num partido político sugere que passou a aceitar a validade dessas organizações como instrumentos de mediação da vontade popular; e, por outro lado, nos seus últimos escritos desaparece a apologia explícita de um sistema de representação uni-camaralista e orgânico-corporativo (211). No entanto, o facto de Martins se ter integrado transitoriamente no Partido Progressista, acompanhado pela defesa do bi-camaralismo, ainda que com o Senado reformado (212), não nos deve iludir. O cerne do seu ideário sociopolítico continuou a ser anti-parlamentarista e, consequentemente, anti-partidarista (213), e se, de imediato, não ia

(210) F. A. DE OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, p. 185.

(211) Na verdade, as propostas de Martins eram ditadas pelo «oportunismo» político e, por isso, a reforma constitucional que avançava para dar corpo à «Vida Nova» não se confundia com um modelo ideal: «Nisto se cifra a meu ver — escrevia em 1885 — a necessidade fundamental da reforma da Constituição portuguesa, *actualmente*. Tudo o mais, ou é acessório, ou é quimérico» (OLIVEIRA MARTINS, *Política e Economia Nacional*, p. 11). O itálico é nosso.

(212) «A câmara dos pares, compondo-se assim com os representantes das famílias aristocráticas, e com os representantes das corporações ou classes eminentes, seria verdadeiramente conservadora, seria independente dos governos, e poderia então exercer, transformada segundo as exigências sociais do tempo, esse papel de ponderação constitucional que os lords ainda exercem em Inglaterra» (OLIVEIRA MARTINS, *Reforma das Instituições Representativas* (1888), in «Dispersos» t. I, p. 106): veja-se tb. *Política e Economia Nacional*, p. 11.

(213) «Uma das tendências necessárias do nosso tempo, e não só por cá, mas por toda a parte, é a dissolução dos partidos» (OLIVEIRA MARTINS, *Desagregação dos Partidos* (1888), in «Dispersos», t. I, p. 137).

tão longe como o foi em 1878, isso deveu-se à sua convicção de que, numa conjuntura de crise, mais do que destruir, impunha-se reformar gradualmente a ordem estabelecida. E se esta conclusão era válida para a instituição monárquica, sê-lo-ia igualmente para as instituições representativas.

De qualquer modo, o projecto da «Vida Nova» seria inviável se não se operassem, a curto prazo, algumas reformas tendentes a tornar a representatividade mais adequada e profícua. Para isso, impunha-se acentuar o peso do elemento conservador da sociedade. E se no constitucionalismo inglês esta componente era garantida pela Câmara Alta — pois o pariato hereditário, saído da nobreza tradicional e terratenente, funcionava como princípio moderador das tendências mais avançadas dos representantes legitimados pelo sufrágio —, entre nós, a revolução liberal, com a extinção dos vínculos, teria destruído para sempre esse grupo social. Daí que fosse necessário dar voz à nova aristocracia, não a de sangue ou a do dinheiro, mas a do saber e da cultura. «No momento actual — escrevia Martins em 1885 — afigura[-se-me] indispensável desenfeudar o Parlamento das suas influências nefastas que, segundo o consenso unânime, reduziram o nosso regime constitucional a um grau de abatimento lastimoso» (214). E os meios conducentes à sua morigeração e à sua eficácia legislativa estariam «na generalização do sistema da lista múltipla» para as eleições de deputados e numa reforma do Senado de modo a nele terem «assento os representantes das forças vivas e das instituições nacionais; compondo-o, não por eleição imediata, directa ou indirecta, mas por delegações das juntas de distrito, dos tribunais superiores, das associações comerciais, etc.» (215). O novo Senado seria, assim, uma versão mitigada da Assembleia proposta em 1878.

Por razões sobejamente conhecidas, o intento reformista de Martins dentro do Partido Progressista foi bloqueado, o que levou o historiador a abandonar a política partidária. Conhece-se também como o esgotamento dessa solução o impeliu para os braços do chamado *vencidismo*. Todavia, se o grupo dos «Vencidos da Vida» (Oliveira Martins, Eça de Queirós, Guerra Junqueiro, Ramalho Ortigão, Carlos Lobo de Ávila, António Cândido, Conde de Sabugosa, Carlos Mayer Garção,

---

(214) OLIVEIRA MARTINS, *Política e Economia Nacional*, p. 8.
(215) *Idem*, pp. 10-11.

Conde de Arnoso, Marquês de Soveral) (216) que se formou entre 1887--1889, não foi nem pretendeu ser o embrião de um novo partido político, não foi também um mero grupo jantante (217). Dir-se-ia que aglutinava alguns dos que tinham acreditado nas possibilidades de conversão do Partido Progressista e juntava muitos dos que depositavam as suas esperanças políticas (nacionais e pessoais) na subida ao trono do novo rei D. Carlos.

É em face desta expectativa que Oliveira Martins, por volta de 1889, avança polemicamente com uma nova alternativa: a política do «engrandecimento do poder real». A acentuação da crise — financeira e política — indicava a iminência de catástrofe nacional. Demonstrada a incapacidade dos partidos monárquicos e perfilando-se no horizonte a ameaça jacobina, só restava uma via salvadora: a liquidação da quimera constitucionalista da neutralidade do poder real e a sua substituição por outra máxima de governação: *o rei reina e tem de governar.* Tal como na república romana, o Senado — que em épocas de normalidade foi um centro de poder adequado à vontade dos grupos sociais — deu lugar à hegemonia de César, assim teria de acontecer na sociedade portuguesa, sob pena da crise desaguar numa anomia irreversível. Nesta perspectiva, o cesarismo martiniano constituiu um apelo directo à intervenção do rei em ordem a «pôr entre parêntesis» as instituições representativas. O rei, tal como César, colocar-se-ia diante do povo, cujos interesses deveria directamente incarnar. O cesarismo não era, portanto, uma proposta definitiva, como não era um estádio de transição para regresso ao parlamentarismo puro: «Era — escrevia Martins na sua *História da República Romana* — um tipo novo de soberania que saía espontaneamente da anarquia da república; era a abdicação do poder democrático instituída em regra e tornada permanente sem todavia ser decla-

---

(216) Sobre este agrupamento e as suas relações com o rei D. Carlos, consultem-se F. A. OLIVEIRA MARTINS, *D. Carlos I e os «Vencidos da Vida»*, 2.ª ed., Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1942; P.e MOREIRA DAS NEVES, *O Grupo dos Cinco. Dramas Espirituais*, Lisboa, Bertrand, 1945; LOPES DE OLIVEIRA, *Sob o Signo de Eça de Queiroz*, in ... «E Mesmo Contra a Maré, Memórias — Crítica — Paisagem», Lisboa, Edições Universo, 1945, pp. 167 e ss.; GOMES MONTEIRO, *Vencidos da Vida*, Lisboa, Romano Torres, 1944.

(217) Para uma interpretação irónica das intenções que eram atribuídas ao grupo, leia-se OLIVEIRA MARTINS, *Os «Vencidos da Vida»*, in «Dispersos», t. I, pp. 155-57.

rada» (218). Mas uma vez sanada a situação que o gerou, deveria encaminhar-se a sociedade para as formas políticas decorrentes da sua natureza orgânica (219).

Como é lógico, Martins, e muitos dos seus amigos do grupo dos «Vencidos da Vida» viam-se como conselheiros e intérpretes privilegiados deste novo projecto. Na verdade, com a subida ao trono do novo rei (finais de 1889), a hora do poder começou a soar para os mais militantes: António Cândido, Oliveira Martins, Carlos Lobo de Ávila. Porém, cedo se viu que a intenção reformadora não bastava para extinguir a crise de um país que, ferido no seu orgulho nacional e imperialista *(Ultimatum)* e sacudido pela grande primeira intentona republicana, se via à beira da bancarrota e da revolução. E os partidos monárquicos existentes, minados por rivalidades pessoais e pelas lutas entre os grupos económicos de pressão (Hersent, Burnay), pareciam incapazes de sustentar o próprio regime. Por tudo isto, a aventura martiniana, atacada poi coligações internas (Emídio Navarro — Mariano de Carvalho) (220) que a obstaculavam dentro do Partido Progressista, carreando uma solução que ultrapassava os limites da ordem constitucional (o que fazia amedrontar muita gente) e apelando para uma débil burguesia nacional que não tinha força para se opôr aos interesses ligados ao *fomentismo* e à sua política do *import-export*, acabou por desaguar na frustração e no desencanto. E quando na

---

(218) OLIVEIRA MARTINS, *História da República Romana*, t. II, 3.ª ed., Lisboa, Parceria Antonio Maria Pereira, 1919, p. 363. Sobre o seu valor relativo e conjuntural, atente-se nesta definição de *cesarismo:* «sistema falso e híbrido, mas tão adequado às crises sociais que se reproduzirá todas as vezes que elas surgirem no decorrer dos tempos» (*Idem*, p. 366).

(219) Com efeito, o *cesarismo*, à semelhança do que teria acontecido em Roma, acasalava a autoridade com a vocação «justiceira» do estado, dado que era «um governo forte que, mantendo a ordem, [protege] o pobre contra o rico» (OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, t. I, pp. XXVI-XXVII). Porém, esta solução só seria legítima se preparasse o terreno para o advento de um novo sistema assente na representação orgânica da vontade nacional. Daí que, para Martins, «o cesarismo [fosse] por sua natureza um episódio transitório na vida agitada das sociedades minadas pelas revoluções sociais» (*Idem*, p. 27). Deste modo, aplica-se-lhe aquilo que prescreveu para as outras reformas conjunturais: o seu valor estaria em «ser caminho para a constituição da representação orgânica» (OLIVEIRA MARTINS, *Política e Economia Nacional*, p. 72).

(220) Veja-se F. A. OLIVEIRA MARTINS, *O Socialismo na Monarquia*, pp. 234 e ss

hora da morte, em 1894, lhe ouviram as últimas palavras: — «isto dá vontade de a gente morrer» (221) — invocou-se sintomaticamente o exemplo de Herculano para se compreender o juízo final de Oliveira Martins sobre o seu tempo.

Como facilmente se depreende de tudo o que ficou exposto, o projecto (222) martiniano pretendia dar corpo aos interesses sociais das classes médias. Colocando-se explicitamente como defensor da indústria nacional e dos proprietários agrícolas (sobretudo produtores cerealíferos) em luta contra os grandes importadores e os grandes moageiros; defendendo a valorização da terra e pugnando por uma reforma pautal que onerasse todas as mercadorias que concorressem com as matérias primas e os produtos manufacturados de origem portuguesa; combatendo pela organização do Banco de Portugal de modo a disciplinar-se a circulação fiduciária; defendendo a «régie» dos tabacos e a nacionalização dos caminhos de ferro; sustentando a necessidade de se intensificar a colonização interna através da criação, no Sul, de médias propriedades; propondo a redifinição do colonialismo africano em termos de rendibilidade — criação, sobretudo em Angola, de Companhias segundo o modelo inglês e holandês —; apoiando o associativismo operário e de todos os interesses económicos em ordem a uma melhor concertação dos conflitos sociais, Oliveira Martins sonhava com o crescimento e fortalecimento de uma burguesia industrial e agrária que, tutelada pelo estado, fosse capaz de se emancipar do capitalismo internacional (223). Acreditava

---

(221) GUILHERME DE OLIVEIRA MARTINS, *Esboço biographico*, in OLIVEIRA MARTINS, «Cartas Peninsulares», 2.ª ed., Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1924, p. 115.

(222) «O trabalho nacional é o alicerce basilar em que o mais assenta e cumpre defender *unguibus et rostris*. Quando isso se não faz sucede o que está sucedendo: anarquiza-se tudo. *Eis o que as classes médias, hoje verdadeiras responsáveis dos destinos das nações, deviam acreditar*» (OLIVEIRA MARTINS, *Frabique-se em Portugal* (3-II-1888), in «O Repórter», vol. 1, Lisboa, Guimarães Editores, 1957, p. 175. O itálico é nosso). Compare-se esta estratégia social com o que se escreveu em *supra*, pp. 4-5 nota 8.

(223) As tentativas feitas para se criar uma forte burguesia nacional estiveram quase sempre ligadas, no plano político-económico, ao fomento do proteccionismo aduaneiro. Sobre esta última questão leiam-se MARIA MANUELA TAVARES RIBEIRO, *Conflitos Ideológicos do Século XIX. O Problema Pautal*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1976; JOSÉ CAPELA, *A Burguesia Mercantil do Porto e as Colónias* (1834-1900), Porto, Afrontamento, 1975; ALBERT SILBERT, *Do Portugal de Antigo Regime ao*

assim que, contra o grande capitalismo bancário e comercial, seria possível construir um bloco social assente na conciliação dos interesses dessa burguesia nacional com os dos trabalhadores agrícolas e industriais, já que, na sua perspectiva, também estes estavam a ser vítimas dos malefícios do liberalismo económico. Logo, tudo teriam a lucrar com a solução estatista e proteccionista que avançava. Com a introdução de pautas mais selectivas, com o controle financeiro feito pelo estado e com o fomento da indústria nacional se conseguiria evitar os mecanismos de perturbação provocados pela concorrência externa e obter um desenvolvimento económico que criaria mais riqueza e mais postos de trabalho. Concretizando-se este programa, o estado poderia, finalmente, realizar a função ética que lhe seria essencial (224).

O Messianismo

Este plano, apresentando-se como alternativa aos dogmas liberalistas — perfilhados, com pequenas diferenças, por *regeneradores,* velhos *progressistas* e a grande maioria dos *republicanos* (excepção feita a Basílio Teles) —, entusiasmou alguns dos elementos mais representativos da «classe política», das associações de interesses económicos e do melhor escol intelectual português. Homens ligados ao Partido Progressista — Anselmo José Braancamp, Carlos Lobo de Ávila, Barros Gomes, António Cândido, Emídio Navarro (nos inícios do movimento), Joaquim António Gonçalves, Bernardo Pindela e outros; figuras proeminentes nas letras e nas ciências — Guerra Junqueiro, Eça de Queirós, Luís de Magalhães, Ramalho Ortigão, Jaime de Magalhães Lima, Sousa Martins, Alberto Sampaio e, como veremos, Antero de Quental apoiaram, directa ou indirectamente, a «Vida Nova» avançada por Martins (225). E fizeram-no movidos não

---

Portugal Oitocentista, Lisboa, Livros Horizonte, 1972, pp. 187-210; MANUEL VILAVERDE CABRAL, *Portugal na Alvorada do Século XX,* Lisboa, Regra do Jogo, 1979, pp. 91-113; MIRIAM HALPERN PEREIRA, *Política e Economia. Portugal nos Séc. XIX e XX,* Lisboa, Livros Horizonte, 1979.

(224) Sobre todo este programa e a sua concretização em propostas apresentadas ao Parlamento, veja-se F. A. DE OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.,* pp. 226 e ss. Quanto à cobertura teórica destas propostas, leiam-se os artigos que Oliveira Martins publicou em *A Província* a partir de 1885 e, depois, em *O Repórter.*

(225) Em suma, o programa social da «Vida Nova» consubstanciava-se na defesa do trabalho nacional segundo as teses do *socialismo catedrático:* «1.º gene-

só por uma concordância em relação aos príncipios propostos, mas também pela crença em que o seu animador seria o homem exigido pelo momento.

Quer isto dizer que a entrada espectacular de Oliveira Martins na arena política foi indissociável do culto de um certo messianismo que, enraizado na mitologia cultural do país e reactivado pela consciência decadentista da época, tendia a objectivar-se na sua figura e no seu programa. A corrupção política, as divisões internas dos partidos (incluindo o republicano) (226) e o convencimento de que o constitucionalismo seria incapaz de sanar a crise impeliram muitos espíritos para os braços de uma solução que, cortando com as receitas liberais (de origem inglesa ou francesa), prometia renovar a nossa vida política. E o *boulangismo* (227) em França aparecia como a confir-

---

ralizar e aperfeiçoar a instrução popular, completando-a e especializando-a. 2.ª cercar o operário de instituições protectoras que lhe assegurem a sua independência moral, a sua subsistência, e a conservação da saúde: *a*) regulamentando o trabalho dos menores, das mulheres e dos adultos nas fábricas. *b*) pondo sob a protecção e vigilância do Estado as instituições de beneficência e de socorro mútuo. Nacionalizar o trabalho é: 3.º organizar uma pauta sensata e suficientemente protectora dando às alfândegas a sua verdadeira missão, para que os empresários fabris possam fazer sacrifícios que se lhe exigem a favor da classe trabalhadora; 4.º regulamentar a circulação fiduciária e remodelar a organização dos estabelecimentos de crédito para que a taxa de juro desça tanto quanto é possível; 5.º equilibrar o orçamento do Estado para que a dívida flutuante não seja o abismo em que se somem as economias e todo o capital disponível, deixando à míngua as empresas úteis» (OLIVEIRA MARTINS, *O Trabalho Nacional* (1885), in «Dispersos», t. I, p. 232

(226) Assim, nos finais da década de oitenta os principais partidos dividiam-se nas seguintes tendências: os regeneradores em *serpáceos* (grupo de António de Serpa Pimentel), *barjonáceos* (grupo de Barjona de Freitas) e *lopáceos* (grupo de Lopo Vaz); os progressistas contavam com a *coligação Mariano-Navarro*, com o grupo de Oliveira Martins, António Cândido e Carlos Lobo de Ávila e com o bloco central liderado por José Luciano de Castro. Existia ainda a *esquerda dinástica* — tentativa de aliança dos republicanos de Jacinto Nunes e Elias Garcia com Barjona de Freitas, aliança esta que era combatida pela grande maioria do Partido Republicano. Cf. F. A. DE OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, pp. 195-97.

(227) «Perante o sistema parlamentar desfigurado, a Nação ou bocejava indiferente ou ligava-se aos republicanos que lutavam com carência de um definido programa e de unidade. Todavia, não era esta a lei geral pois outra corrente se ia formando, insuflada até pelos ventos de França, onde a voz de Boulanger, perante o perigoso desmanchar do parlamentarismo, procurava uma solução salvadora, uma política de fortalecimento do estado» (F. A. DE OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, p. 216).

mação geral desta necessidade. Em termos portugueses, isso significava que a imoralidade, a incompetência, o desregramento parlamentar deveriam dar lugar à indoneidade moral e científica. Ora, Oliveira Martins surgia em cena aureado por uma obra que, se o consagrava como artista e historiador, o revelava também como economista e político. Assim, quando no horizonte se tornavam nítidos os sinais da derrocada não só de um regime, mas, segundo os mais pessimistas, da própria nacionalidade, ele seria o homem que reuniria o saber (e o querer) capaz de iniciar a acção salvadora.

Foi nesta expectativa que o grande actualizador do mito sebástico foi esperado como um Messias (228). Se não vejamos. Por exemplo, Guerra Junqueiro, ainda então a navegar nas águas da monarquia, afirmava em 1886: «o sr. Oliveira Martins, se não o inutilizarem, ou se ele não se inutilizar, há-de vir a ser num futuro próximo um estadista de primeira ordem» (229). E, referindo-se à sua candidatura a deputado por Viana de Castelo (Maio de 1886), apreciava a capacidade política do historiador nestes termos: «Se todos os candidatos fossem como este, podia-se desde já fazer uma linda economia no orçamento; reduzia-se a 12 o número dos círculos eleitorais .... Desta

---

(228) Não se carregará a nota se se disser que este messianismo foi um estado de espírito comum a quase todos os seus amigos pessoais e políticos. Guerra Junqueiro, então ainda admirador da figura de Martins, retrata devidamente essa expectativa. O poeta sonhava com «a metempsicose, em moderno, do grande Condestável.... Um justiceiro e um crente. Braço para matar, boca para rezar». E, como «Oliveira Martins era um homem de alto valor», julgava-o capaz de «salvar Portugal» (LOPES DE OLIVEIRA, *Memórias — Guerra Junqueiro*, Lisboa, Cosmos, 1938, p. 230). Por sua vez, Eça de Queirós, apesar de se mostrar um pouco céptico em relação aos efeitos práticos da militância martiniana — que, segundo ele, ia «descer à Cova dos Leões» —, alegrava-se, contudo, com a sua subida ao poder «pelo nosso pobre País e pela regeneração social e económica a que podes deixar ligado o teu nome de pensador e de artista» (EÇA DE QUEIRÓS, *Cartas*, Lisboa. Editorial Aviz, 1945, p. 315). Pela mesma altura (Janeiro de 1892), Luís de Magalhães escrevia ao historiador manifestando-lhe «as esperanças de que V. triunfe .... A minha fé no seu talento, no seu saber, no seu tino prático, no seu génio administrativo, na surpreendente fecundidade dos seus recursos intelectuais, na sua energia de trabalhador, é de tal forma profunda e arreigada, que para mim *V. continua constituindo a derradeira esperança de salvação deste pobre e malfadado país*» (LUÍS DE MAGALHÃES, *Carta a Oliveira Martins*, in P.ª MOREIRA DAS NEVES, «O Grupo dos Cinco. Dramas Espirituais», p. 266. Vejam-se adiante as opiniões idênticas de Antero e de Alberto Sampaio. O itálico é nosso.

(229) Cit. por GOMES MONTEIRO, *ob. cit.*, p. 160.

forma, com 12 legisladores como o Sr. Oliveira Martins, ... teríamos um verdadeiro apostolado nacional» (230). Pelo mesmo diapasão afinava um outro escritor, Ramalho Ortigão. Vindo das hostes do republicanismo positivista, deixou-se entusiasmar pela «Vida Nova» e depois pela tese martiniana do engrandecimento do poder real. «A teoria do 'engrandecimento do poder real' — relembrava anos depois —, enunciada por alguns intelectuais do grupo a que pertencia Oliveira Martins, o que era, no íntimo da sua palpável inconstitucionalidade, senão um desenvolvimento da convicção de todos os espíritos independentes acerca da estéril e perigosa passividade do poder moderador? O erro da neutralidade monárquica perante o escândalo da administração pública corrigia-se coerentemente com a rectificação atrevida de uma fórmula consagrada: 'o rei reina e tem obrigação de governar'» (231). Embora mais esteta do que político, um outro amigo de Martins, Eça de Queirós, não deixava de o apoiar, mostrando-se informado sobre as soluções que propugnava. Assim, em 1890, escrevia de Paris: «Enquanto à Causa Pública, que te direi? Nada compreendo do que se está passando .... Em todo o caso, não vejo senão uma solução simplista — uma Tirania. É necessário um *sabre,* tendo ao lado um *pensamento.* Tu és capaz de ser homem que *pensa* — mas onde está o homem que *acutila?*» (232). E, sugerindo que já anteriormente haviam discutido o problema, acrescentava. «Em antigas cavaqueiras falámos por vezes do Rei. Mas é ele um *Homem?* Ou é ele simplesmente um *Ceptro?*» (233). Pela mesma altura, Alberto de Sampaio concordava com Martins, profetizando: «Um governo violento, com o rei ou com a república, cada vez se me afigura mais fatal» (234).

Como se nota por estas afirmações, o itinerário do historiador foi aceite pelos seus mais íntimos não só por razões de solidariedade amiga, mas devido a uma razão mais funda: a concordância com os princípios e com as consequências sociopolíticas do movimento que

---

(230) *Idem,* p. 159.

(231) RAMALHO ORTIGÃO, *Rei D. Carlos, o martirizado* (1908), in «Últimas Farpas», Lisboa, Clássica Editora, 1964, p. 227.

(232) EÇA DE QUEIRÓS, *Correspondência,* Porto, Lello & Irmão, 1978, p. 196. A carta é datada de 7-X-1890.

(233) *Idem, ibidem.*

(234) ALBERTO SAMPAIO, *Correspondência Inédita,* Guimarães, Tip. Minerva, 1941, p. 38. Esta missiva é datada de 1-I-1893.

ele liderava (225). Daí que o culto messiânico ligado à «Vida Nova» seja inseparável da rejeição do liberalismo e do parlamentarismo. Carlos Lobo de Ávila, em significativa carta aberta ao Príncipe (30 de Outubro de 1899) e na véspera da sua elevação a rei, explicitava claramente esta componente, ao escrever: «O parlamentarismo, Senhor, teve o seu tempo.... Reconhecido que o sufrágio, como significação da vontade nacional, é uma utopia generosa e irrealizável, Vossa Majestade não pode sujeitar o seu Governo ao capricho das votações parlamentares» (226). E é ainda neste contexto que, em plena Câmara,

---

(225) Com efeito, um velho liberal como António Cândido, por exemplo, já em 1882 confessava a Oliveira Martins: «No programa da primeira situação progressista entra como parte obrigada a reforma da Câmara alta .... Pela minha parte votarei convictamente qualquer proposta que aplique à segunda câmara o princípio da representação *orgânica*. É um ensaio a fazer, e, com certeza, um grande progresso sobre o que está; por outro lado é inquestionável que nas sociedades modernas a aristocracia é constituída pela capacidade intelectual, pelas magistraturas sociais e pela riqueza; e eu cada vez menos radical, prefiro mil vezes que a lei fixe os representantes dessa aristocracia a que os escolha e exalte o que aí se chama a vontade popular» (*Carta de António Cândido a Oliveira Martins*, in F. A. DE OLIVEIRA MARTINS, «D. Carlos I e os 'Vencidos da Vida'», p. 150). Por sua vez, Ramalho Ortigão só dava algum valor ao sufrágio «enquanto o cérebro da sociedade não adquirir consistência necessária para compreender que a função do governo é puramente científica e tem de se basear em uma correlativa organização técnica» (RAMALHO ORTIGÃO, *Entrevista ao jornal «O Tempo»* [de 21-X-1889], in F. A. DE OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, p. 157). Sobre as teses de representação organicista de Jaime de Magalhães Lima e de Antero de Quental, veja-se *supra*, pp. 32 e ss.

(226) CARLOS LOBO DE ÁVILA, *Carta a Sua Magestade El-Rei*, in GOMES MONTEIRO, "ob. cit.", p. 182. A carta saiu no jornal de Oliveira Martins *O Repórter*, a 30-X-1889. Visando estes alvitres, uma carta em verso, assinada por *C. C.* e escrita a 1-XI-1889, precavia D. Carlos e convidava-o a distanciar-se do grupo de Oliveira Martins nestes termos:

Os Vencidos da Vida, os lépidos peraltas,
Aconselham, talvez, cavalarias altas...
Desgraçados de nós, se acaso os atendeis!
No entanto, meu SENHOR, sois jovem, careceis
D'um filósofo bom, dum excelente guia,
Que possa aconselhar o rei em cada dia,
Desde a idade feliz aos tempos mais distantes.
Tomai por conselheiro o livro de Cervantes,
E chegareis a velho e de venturas ancho,
Seguindo o proceder do pachorrento Sancho.
Demais é tradição da casa de Bragança
O bom senso burguês do bom monarca Pança.

(C. de C., *Carta de Conselho a El-Rei*, Lisboa, Minerva Avenida, 1889, p. 7).

António Cândido advogava a necessidade da instauração da ditadura (237). Os governos de iniciativa real apareciam como corolários lógicos do anti-individualismo subjacente à «Vida Nova» (238). Isto é, depois de falhada a tentativa de renovação do Partido Progressista, a esperança na criação de condições que levassem à execução do seu programa voltava-os para o futuro rei.

Estes juízos messiânicos eram acompanhados pela convicção de que, cedo ou tarde, o poder acabaria por cair nas mãos de Martins. E alguns dos seus mais chegados conselheiros — como Alberto Sampaio e Antero de Quental —, se não tinham qualquer objecção programática a opôr-lhe, receavam que ele não escolhesse o momento mais oportuno. É que os Messias só serão vitoriosos se souberem intuir correctamente o seu advento. Por isso Sampaio, ao referir-se à criação da Vida Nova», escreve (14 de Maio de 1885): «Já tinha de facto conhecimento do seu *coup d'état,* que, se me permitte expôr-lhe com franqueza o meu pensamento, me não alegrou, n'esta occasião: a oportunidade seria, segundo me parece, ou na vespera de ser ministro, ou quando enfim o desarranjo das coisas publicas transbordasse das secretarias para as praças. Em tal ensejo a sua adhesão a este ou aquelle grupo politico seria do mais subido valor, porque era então a voz do homem forte que aparece no momento psychologico» (239).

Antero e a «Vida Nova»

E Antero, como reagiu à opção monárquica do amigo? Do ponto de vista teorético, não teria grandes divergências a apresentar, dado que o movimento martiniano postulava uma filosofia política de cariz anti-individualista e anti-parlamentarista e apontava para a necessidade de se dar corpo às ideias de representação orgânica que,

---

(237) Em sessão parlamentar realizada a 23 de Março de 1885, António Cândido dizia: «Quero, defendo, sustento as ditaduras» (ANTÓNIO CÂNDIDO, *Discursos Parlamentares* (1880-1885), Porto, Empreza Litteraria e Typographia, s.d., p. 203).

(238) Como se sabe, foi neste clima que se formou politicamente João Franco. Nutria por Oliveira Martins uma grande admiração e amizade e, quando subiu ao poder, pretendeu ser o seu continuador e herdeiro político. Veja-se F. A. de OLIVEIRA MARTINS, *O Socialismo na Monarquia,* pp. 314-15.

(239) ALBERTO SAMPAIO, *ob. cit.,* pp. 23-24. Antero: «acho q̃. tem tudo a ganhar em esperar pelos acontecimentos e em se reservar. Os Messias gastam-se, se não entram logo.... a fazer milagres» (ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.,* p. 142).

como confessava em carta a Jaime de Magalhães Lima (1888) (240), continuavam a ser as suas. Por outro lado, o modo como entendiam a utilidade dos partidos e a importância que davam à *questão do regime* não suscitavam quaisquer controvérsias entre ambos. Com efeito, já sabemos que, também na sua óptica, o verdadeiro trabalho de regeneração social não se centrava na luta contra a monarquia, mas teria de partir do *statu quo* existente em ordem à sua gradual transformação. Em face da concepção organicista de sociedade, compreende-se que os meios conducentes à realização deste desiderato não pudessem ser de natureza partidária. E isto, se pensamos bem, por duas razões: a primeira, radicava na improficuidade e imoralidade reveladas pelas práticas partidárias, situação esta que o levava a confessar: «ha muito deixei de acreditar na acção benefica dos partidos, assim como também nada espero d'essas mudanças mágicas do cenário politico, chamadas revoluções, feitas por muita cubiça em nome de muita ilusão» (241); a segunda, situava-se ao nível dos princípios, pois defendendo os partidos políticos uma concepção parcelar de sociedade, os interesses que representavam eram ainda a tradução do sentimento egoísta que o socialismo deveria extinguir.

Por tudo isto e por razões que, logicamente, têm a ver com a amizade que os unia, Antero apoiou desde o início e de um modo inequívoco o percurso político de Martins. Assim, em carta que lhe escreveu a propósito de uma sua candidatura a deputado dizia: «Aprovo m.to — escreveu então — a resolução que tomou. V. não podia recusar, sem q̃. essa recusa implicasse *abdicação*. Ora, com os seus precedentes, as suas ideias e o seu caracter de *justiceiro* (como diria Proudhon) V. não pode abdicar senão q.do *praticam.te* lhe fique demonstrando q̃. não ha nada a faser .... A sua atitude é excellente: *socialista e não demagogo*» (242). Logo, sobre a «Vida Nova» os seus juízos de valor não poderiam ser diferentes. E tanto para os republicanos — que interpretaram a opção martiniana como uma traição —, como para alguns amigos que a achavam inesperada e incompreensível,

---

(240) Veja-se *supra*, pp. 32-35.

(241) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 152.

(242) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 110. E interligando-a com o alvo privilegiado da sua actuação política (os republicanos), acrescentava: «é n'esse terreno q̃. se deve dar batalha aos democratas anti-dinasticos, republicanos, vermelhos q̃. lhe hão-de cair em cima».

Antero empenhou-se em demonstrar que a adesão de Martins à ordem monárquica não significou qualquer apostasia, mas, ao contrário, se inseria na busca da mesma finalidade social. A seu ver, a situação de crise do tempo presente exigia que as questões fossem resolvidas segundo uma certa lógica. Só depois de se conseguir sanar a doença moral que minava as consciências e de se superar a crise económica seria curial colocarem-se os problemas atinentes às formas de regime e de constituição política. Urgia, assim, que se evitasse o completo desmoronamento das instituições existentes. Ora, esta via metodológica era justificada por Antero tendo os olhos postos no programa da «Vida Nova». Por isso, na sua opinião o historiador não seria um renegado, mas alguém que teria compreendido correctamente o caminho que se deveria seguir para a prossecução do seu velho projecto social (243). E «que importa pois que o instrumento varie, se o fim é sempre o mesmo?» (244).

---

(243) De facto, Antero não só concordava totalmente com o projecto do amigo, como o justificava à luz de uma fidelidade às suas aspirações anteriores. A carta a Sebastião de Arruda, escrita em Agosto de 1885, prova-o exemplarmente. Na opinião do poeta, a opção de Martins visava «impedir que tudo venha abaixo.... Depois reformar a constituição economica, de modo a impedir que um mesmo estado de cousas possa vir a repetir-se. E só depois organisar a constituição politica, tanto no que toca ao legislativo, como ao executivo, de modo a dar estabilidade e duração aos progressos realisados». Ora, esta táctica de actuação e a definição destes objectivos não colidiam, aos olhos de Antero, com os velhos ideais socialistas: «Pódes crêr — garantia a Sebastião de Arruda — [estas] são hoje como sempre foram, as aspirações do Oliveira Martins, que continua sendo tão bom socialista e republicano como era antes» (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 272). Ou ainda: «Mando-te esses numeros da *Provincia* para veres — Antero escrevia a Sebastião de Arruda da Costa Botelho — o caracter imponente, que teve a manifestação do Porto e o tom a que o O. Martins tem sabido levantar o Progressismo, que tão desafinado andava. *Verás tambem que elle não renegou, nem se desdiz. A bandeira que desfralda é a do Socialismo, como até aqui*» (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 270; os itálicos são nossos). Perguntar-se-á: tendo presente as suas prevenções em relação ao culto exagerado do estado e ao autoritarismo (cf. *supra* pp. 80-82), como reagiu à evolução deste projecto no sentido da defesa do engrandecimento do poder real? Não temos testemunhos de que Antero tivesse concordado ou discordado da proposta martiniana. O que sabemos é que continuou sempre a apoiar o amigo, embora o aconselhasse a escolher o momento oportuno para subir ao poder. Significa isto que não via nessa tese qualquer impedimento para se realizar o velho sonho de ambos: «um estado forte numa sociedade libérrima».

(244) ANTERO DE QUENTAL, *Carta a Carlos Cirilo Machado* (18-XII-1885), in «Ilustração», n.º 7, I ano, 1-IV-1926, p. 34.

Com efeito, o poeta tinha uma consciência clara das intenções sociais do movimento martiniano. Como na *Teoria do Socialismo* e em *Portugal e o Socialismo,* eram ainda as *classes médias* que visava defender. Pretendendo subtrair os trabalhadores às influências da propaganda republicana e revolucionária e sonhando com a constituição dum bloco liderado pela burguesia nacional, a «Vida Nova» definia a alta-burguesia (que vivia do *import-export* e que controlava a máquina do estado regenerador) como o seu inimigo social a abater (o inimigo político seria o republicanismo). Por isso, quando explicava o sentido da estratégia de Martins a Sebastião de Arruda da Costa Botelho, Antero sublinhava que o amigo comum, continuando a desfraldar a bandeira do socialismo, lutava para «destruir essa oligarchia burocratico-financeira, que nos domina e desmoralisa, ha tantos annos». E concluía: impedir «que ela possa de futuro tornar a formar-se, parece-me cousa muito mais importante do que uma simples alteração no caracter do poder executivo, cousa que deve ficar para depois, pois só as reformas economicas e financeiras tornarão aquella outra puramente politica, não só possivel, mas fecunda e duradoura» (245). E ao reconhecer que Martins era o «unico homem politico superior que temos» (246), parecia alinhar na mesma expectativa messiânica. Daí que pensasse: «Se Portugal de hoje — escrevia, em Dezembro de 1885, a Carlos Cirilo Machado —, assim como produzio um homem d'aquelles [Oliveira Martins], tivesse produzido 8 ou 10, ainda se salvava» (247). Mas, como salvador, deveria aguardar com ciência e paciência a hora certa da chegada, já que, relembrava-lho em carta, teria «tudo a ganhar em esperar pelos acontecimentos e em se reservar. Os Messias gastam-se, se não entram logo em scena a fazer milagres» (248). Em suma, perante o estado de abatimento moral e social, o autor do *Portugal Contemporâneo* aparecia-lhe como o único homem público que possuiria a estatura moral e a capacidade científica capazes de incutir o entusiasmo e a força necessárias a um novo e urgente ressurgimento nacional (249).

---

(245) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas,* p. 271-72.

(246) *Idem, ibidem.*

(247) ANTERO DE QUENTAL, *Carta a Carlos Cirilo Machado,* p. 34.

(248) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.* p. 142.

(249) Na verdade, Antero não só concordou com a opção geral do amigo, como seguiu a par e passo os sucessos concretos a ela ligados. Assim, por exemplo, quando o nome de Oliveira Martins foi pela primeira vez ventilado para a pasta da

Com o impacto do *Ultimatum*, dir-se-ia que a consciencialização do mal estaria a servir de tónus para essa obra revivificadora. «Nunca, creio eu — escrevia Eça, de Paris —, houve, antes deste, um momento em que Portugal moderno estivesse tão acordado e atento. É impossível que não haja algumas centenas de homens, que, sincera e lealmente, desejem saber *o que se deve fazer* e que queiram sinceramente *fazer o que se deve*» (250). A conjuntura intensificava esta crença messiânica, a qual acabou por envolver o próprio Antero quando, em 1890, o foram tirar do seu isolamento cívico com esperança de encontrar nele o líder moral (251) da obra que, no plano temporal, só Martins poderia realizar. Na verdade, Antero, movido pelo imperativo nacional (252) e pela pressão dos acontecimentos, saiu da sua atitude atenta, mas expectante, e aceitou presidir à *Liga Patriótica do Norte* (253). E, para

---

Agricultura (Cf. F. A. DE OLIVEIRA MARTINS, *O Socialismo na Monarquia*, pp. 83 e ss.), Antero relatava a João Machado Faria e Maia (31-V-1886): «O campo de batalha é o novo ministerio, destinado a Oliveira Martins e o programma financeiro e economico do *nosso grupo*» (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 199). Sublinhámos a parte final da frase com a intenção de mostrarmos que a identificação de Antero com o projecto da «Vida Nova» se expressava até de um modo espontâneo. E em 1886, referindo-se ao célebre relatório apresentado em 27 de Abril de 1886 e conhecido como *Projecto de Lei do Fomento Rural*, escrevia também a Faria e Maia: «Quanto a politica parece coisa decidida a proxima entrada do O. Martins para o novo Ministerio da Agricultura.... O Oliveira Martins leva para o Ministerio projectos importantes, um principalmente, para a colonisação do Alentejo. Oxalá não caia tudo n'agua» (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, pp. 200-201).

(250) EÇA DE QUEIRÓS, *Correspondência*, p. 187.

(251) Em Fevereiro de 1890, Antero escrevia a Oliveira Martins: «Sou bem infeliz, e todavia sinto não sei que íntima e suma alegria. Dei-me todo a isto, mas em que disposição de espírito, bem o pode V. conjecturar. Não havia outro homem, e desde que me provaram que eu era o *único* possível, entendi que não podia recusar-me» (in FRANCISCO DE ASSIS DE OLIVEIRA MARTINS, «Antero de Quental e o *ultimatum*», Suplemento Literário do «Diário de Lisboa», n.º 30, 21-VI-1936).

(252) «O que se vai passar em Portugal é seriíssimo. Faça cada um o seu sacrifício no altar da Pátria. Eu sacrifico a minha saúde, que naufragará de todo no meio disto, e muito provavelmente o meu nome, que antes de seis meses estará manchado. Não importa. Quero sacrificar a vida, e morrerei contente se tiver vivido seis meses ao menos da verdadeira vida de homem que é a da acção por uma grande causa. O Jaime fará também à Pátria e ao Bem o seu sacrifício. Venha» (in BRUNO CARREIRO, *ob. cit.*, vol. 2, p. 210).

(253) Sobre a sua atitude em relação aos acontecimentos e a sua crença em que estes poderiam servir de ponto partida para o «levantamento da vida moral da nossa querida pátria», vejam-se os seus textos então publicados: *Expiação*, in «Prosas», vol. 3, pp. 144-46; *Ultimatum de 11 de Janeiro*, in «Prosas»,

se provar que todas estas opções foram animadas por um sentimento de esperança intensificado pelo trauma da impotência do presente em contraste com as grandezas do passado, basta atentar na maneira como foi recebida a sua adesão a esse movimento patriótico. Recorramos ao testemunho de um dos membros da *Liga,* Cristiano de Carvalho. Depois de organizada uma comissão provisória da *Liga,* diz ele, «procurou-se um nome, uma figura de prestígio indiscutível, e que pela sua isenção na baixa intriga dos conventículos políticos, pairasse por cima de todas as vasas.... O dr. Luís de Magalhães.... lembrou o nome de Antero de Quental» (254). E quando uma comissão se dirigiu à casa onde se encontrava hospedado no Porto —, um «delírio entusiástico» (255) apoderou-se de todos ao saber-se que o poeta havia acedido ao convite.

Por outras palavras, se em certos meios Oliveira Martins foi visto como o homem capaz de guiar politicamente o alevantamento nacional, Antero seria o complemento ético dessa epopeia. Daí que a sua breve entrada na cena política fosse saudada em termos adequados ao sentimento messiânico da época. Luís de Magalhães, por exemplo, enquanto fixava a par e passo o itinerário de Martins e da «Vida Nova», via na adesão de Antero o sinal da aproximação da hora redentora. E o seu entusiasmo levou-o a cantá-la nestes versos (256):

A UM POETA

Tu que dormes, espírito sereno,
Posto à sombra dos cedros seculares
Como um levita à sombra dos altares,
Longe da luta e do fragor terreno,

---

vol. 3, pp. 162-63; *Representação sobre a necessidade de ser retirado o exequatur ao Cônsul Inglês,* in «Prosas», vol. 3, pp. 154-57; *A Que Vimos,* in «Prosas», vol. 3, pp. 158-61. *Discurso lido na sessão de 7 de Março da Liga Patriótica do Norte pelo seu Presidente Antero de Quental,* in «Prosas», vol. 3, pp. 154-57. Sobre este movimento e a participação de Antero veja-se BRUNO CARREIRO, *ob. cit.,* vol. 2, pp. 203--217; CRISTIANO DE CARVALHO, *Revelações,* Barcelos, Portucalense Editora, 1932.

(554) CRISTIANO DE CARVALHO, *ob. cit.,* p. 73-74.

(255) *Idem,* p. 74.

(256) LUÍS DE MAGALHÃES, *A Um Poeta,* in CRISTIANO DE CARVALHO, *ob. cit.,* pp. 74-75. Veja-se tb. LUÍS DE MAGALHÃES, *A Vida de Antero,* in ANTERO DE QUENTAL, «In Memoriam», pp. 132 e ss.

Acorda! É tempo! O Sol, já alto e pleno,
Afugentou as larvas tumulares...
Para surgir do seio desses mares
Um mundo novo, espera só um acêno...

Escuta! é a grande voz das multidões!
São teus irmãos que se erguem! São canções...
Mas de guerra ... e são vozes de rebate!

Ergue-te, pois, soldado do Futuro,
E dos raios de luz do sonho puro,
Sonhador, faze espada de combate!

Por sua vez, Cristiano de Carvalho transmite esta mesma expectativa ao escrever: «a acção deste homem extraordinário será a poderosa alavanca duma revolução» (257). São conhecidas as razões que levaram à extinção deste entusiasmo. É que, no fundo, este sentimento era mais literário do que a expressão de uma possibilidade real. E, por outro lado, um outro messianismo, bem mais pragmático e socialmente enraizado, aparecia a suplantá-lo no horizonte mítico da consciência popular: a República, qual panaceia salvadora da pátria decadente e ultrajada! (258)

A transmutação, ou melhor, a projecção literária e ideológica das crenças sebásticas ganhou corpo nesta conjuntura (259). Porém, no que concerne à compreensão do modo como Antero esperou o advento político de Oliveira Martins, exigem-se algumas explicações. É que, bem vistas as coisas, o culto sebástico ou remete para uma concepção providencialista da história, ou implica a sobrevalorização do papel dos «grandes homens» na determinação dos eventos sociais.

---

(257) CRISTIANO DE CARVALHO, *ob. cit.*, pp. 73-74.

(258) Para uma perspectiva republicana destas efemérides, vejam-se JOÃO CHAGAS e EX-TENENTE COELHO, *Historia da Revolta do Porto*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1978; BASÍLIO TELES, *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro*, Lisboa, Portugália, 1969; FRANCISCO REIS SANTOS, *O Movimento Republicano e a Consciência Nacional*, in LUÍS MONTALVOR, «História do Regimen Republicano em Portugal», vol. 1, pp. 261-336.

(259) Veja-se JOEL SERRÃO, *Do Sebastianismo ao Socialismo em Portugal*, 3.ª ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1973, pp. 147-48.

Excluída a primeira, por razões decorrentes do horizonte laico e imanentista em que se situou a ideação anteriana, as suas afirmações a respeito da função histórica que Martins poderia desempenhar parecem remeter para o culto carlyleano dos heróis. Nada mais errado: como bom hegeliano — ainda que este hegelianismo fosse corrigido, metafisicamente, por Leibniz, Schopenhauer e Hartmann e, em termos de filosofia da história, por Vico, Michelet, Quinet e Proudhon — o «grande homem» seria o que melhor objectivava as aspirações colectivas de um dado momento histórico. Isto é, seria uma espécie de *medium*, ou melhor, de profeta que, ao revelar a Verdade, iluminava o caminho que levava à assumpção consciente do destino dos povos e da humanidade (260). Mas tal mediação, para influir na ordem do tempo, implicava não só a revelação da Verdade, como pressupunha a existência de uma força motriz capaz de consumar a sua incarnação. Ora só o povo, enquanto força colectiva, a poderia fornecer. Por isso, as tarefas sociais ultrapassavam o campo noemático e apontavam na direcção da fonte matricial de tudo: a Vontade inconsciente que a história deveria colectiva e conscientemente realizar como ideia de Bem.

Antero não é pois contraditório quando, por um lado, incita Martins para a acção, mas, por outro, se mostra céptico acerca da proficiência dessa mesma acção. De facto, ao comentar o estado de abatimento nacional acelerado pelo *Ultimatum* e pelo *31 de Janeiro*, o poeta escrevia-lhe: «Meu caro Amigo, nunca acreditei que V., nem ninguem, fosse capaz de impedir a crise portuguesa, nem sequer de a retardar ou mitigar, porq̃. sempre me pareceu que as sociedades se não podem tomar por surpresa, e q̃. não ha engenhosas combinações capazes de imporem aos homens em massa aquillo que elles no fundo do coração não querem de modo algum» (261). E este era o caso da sociedade portuguesa (e dos portugueses). Afundada no pélago

(260) Como o ideário de Antero se estruturou em função de uma concepção escatológica do tempo histórico, não admira que o «sábio» apareça como o mediador entre o presente e o futuro. Por isso, o verdadeiro revolucionário seria um sucedâneo laico do apóstolo religioso, já que a escatologia é inseparável do profetismo que a anuncia. A Revolução, escrevia Antero em 1865, «é o nome que o sacerdote da história, o tempo, deixou cair sobre a fronte fatídica do nosso século. Como do seu Deus dizia o apóstolo antigo, *in eo vivimus et sumus*, podemos nós com mais razão ainda afirmar do grande espírito de revolta da nossa idade» (ANTERO DE QUENTAL, *Nota [sobre a missão revolucionária da poesia]*, in «Prosas», vol. 1, p. 306).

(261) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 142.

do individualismo — com as suas expressões éticas e económico-políticas — seria surda às palavras dos que lhe queriam indicar a via da salvação. Para os novos sacerdotes do tempo não estava guardado o destino épico dos revolucionários com sucesso. E se não mergulhavam na submissão trágica da ordem das coisas, sofriam, contudo, a dramática impossibilidade de assistirem à incarnação histórica da Verdade que evangelizavam. Isto é, em face da separação existente entre o *saber* individual e o *querer* colectivo, o destino de homens como Martins (e como Antero) estaria na renúncia herculaniana. Evangelizar sociedades como Portugal, que «*não querem* de modo algum reforma» e «preferem o cataclismo» (262), e impedir a catástrofe excederia «o poder dos individuos, por mais capazes ou mais heroicos q̃. elles sejam: isso está para lá da esphera em que os individuos se movem e teem acção no curso das cousas» (263).

Segundo a filosofia da história de Antero (de fundo hegeliano-viqueano-proudhoniano, como se sabe), as sociedades europeias e, em particular, a sociedade portuguesa encontrar-se-iam, dentro da espiral evolutiva do tempo, na fase descendente do ciclo iniciado com o Renascimento e com o Humanismo. Deste modo, baldados seriam todos os esforços para se modificar o sentido inexorável da evolução histórica. Nem os «grandes homens» (264), nem a panaceia republicana, nem o socialismo revolucionário o conseguiriam, já que, se a crise moral determinava em última análise a crise social e política, o mal situar-se-ia num plano bem mais fundo: radicava no âmago da consciência dos povos (e dos indivíduos). Dentro do horizonte de uma metafísica do Espírito, corrigida pela ideia schopenhaueriana e hartmanniana de Vontade, a objectivação histórica da Ideia ultrapassava a esfera noética para pressupor um princípio ético-ontológico

---

(262) *Idem, ibidem.*

(263) *Idem, ibidem.*

(264) Antero só admitia uma influência decisiva dos «grandes homens» em períodos excepcionais, isto é, em épocas de revolução: «estou mt.º mais disposto a admittir uma mais larga esphera de acção, um maior poder dos individuos excepcionaes sobre a sociedade n'um periodo de tumulto e revolução, de crise declarada e de universal *mea culpa*» (*Idem, ibidem*). Ora, era neste contexto que depositava esperanças na entrada de Oliveira Martins para o governo. Porém, relembre-se, não deixava de aconselhá-lo, em Julho de 1891: «meu caro, acho q̃. tem tudo a ganhar em esperar pelos acontecimentos e em se reservar. Os Messias gastam-se, se não entram logo em scena a fazer milagres» (*Idem, ibidem*).

de pendor *voluntarista*. Logo, a sua realização era também um problema de Desejo. E, por isso, o início do *ricorsi* que deveria emergir das cinzas do presente requeria que o princípio teleológico da história fosse não só revelado como Verdade, mas assumido como Vontade colectiva. Ora, num país como Portugal, esta sintonia seria impossível. Que fazer então?

Oliveira Martins, possuidor de uma personalidade mais concreta e prática, acreditou que a acção subjectiva (265), desde que norteada por princípios morais e alicerçada em ilações científicas, poderia modificar, apesar de tudo, o sentido decadentista da sociedade portuguesa. E se o povo ainda não estava preparado para tomar nas suas mãos o seu próprio destino, pelo menos os melhores da nossa *élite*, incluindo o rei, não poderiam ficar insensíveis às evidências que apresentava. Ao contrário, Antero, embora perfilhasse uma metafísica optimista, traduzia-a temporalmente num amargo pessimismo: no grande todo evoluente e teleológico, o homem e os povos seriam tão só momentos que necessariamente teriam de se extinguir para que o plano universal caminhasse para a sua concreção no fim dos tempos. O seu optimismo era, assim, escatológico e, tal como nos mitos antigos, o homem do presente seria sempre contemporâneo da decadência (266). Mais do que agir sobre a roda de Cronos, restava a contemplação desiludida do espectáculo do grande teatro do mundo.

Com efeito, ao lerem-se algumas das suas cartas escritas neste período, transparece com evidência o seu julgamento negativo da *praxis* política. E, em coerência com a sua metafísica, a defesa do *homem ético* emerge como única via de realização humana. Se, no presente, a história era incapaz de realizar o ideal que

---

(265) A 29 de Junho de 1891, dizia-lhe Antero: «A vida activa é o seu elemento; e, n'elle, a crença ou o sonho de que pode vir a realisar alguma cousa grande é o ideal que satisfaz ao lado estetico da sua natureza e torna interessante aos seus proprios olhos a sua actividade» (ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 141).

(266) Sobre a expressão deste sentimento na geração de '70, leia-se ANTÓNIO MANUEL BETTENCOURT MACHADO PIRES, *A Ideia de Decadência na Geração de 70*, Ponta Delgada, Instituto Universitário dos Açores, 1980; quanto à sua expressão literária, vejam-se AUGUSTO DA COSTA DIAS, *A Crise da Consciência Pequeno-Burguesa I — O Nacionalismo Literário da Geração do 90*, 2.ª ed., Lisboa, Portugália, 1964 e particularmente o estudo de JOSÉ CARLOS SEABRA PEREIRA, *Decadentismo e Simbolismo na Poesia Portuguesa*, Coimbra, Composição e Impressão Coimbra Editora, 1975, pp. 105 e ss.

determinava o seu evoluir, então o caminho que evitava o cepticismo encontrar-se-ia na adopção de uma prática existencial interiorista que, pela sua autenticidade e grandeza universal, pudesse funcionar como um exemplo irradiador de virtudes esquecidas. A *praxis* transformava-se em apologia de santidade. Daí que, para uma personalidade dominantemente ética como foi a de Antero, o verdadeiro *clerc* devesse afastar-se da maculação política e elevar-se ao estado transcendental possibilitado pela vivência mística. Só nesta ascensão, com a «morte» do eu empírico e egoísta, se conseguiria alcançar o instante supremo em que o indivíduo se fundia com o sentido último da história. A vivência mística funcionava, assim, como uma antecipação individual do futuro ideal e colectivo e conduzia ao profetismo. Mas o profeta, enquanto vidente de um tempo que *ainda não é*, teria de ser sempre um isolado exemplar (267).

No presente, esse era o único caminho que levava à salvação. «Verdade é que — escrevia Antero no ano do arranque da 'Vida Nova' — se Portugal, n'esta geração, tivesse tido força p.ª produzir 8 ou 10 homens como Oliveira Martins, não precisava de quem o salvasse, porque esse facto só por si era o indicio da força e fecundidade do espirito nacional, da sua vitalidade e saude perfeita. Infelizmente não é assim, e o futuro politico, social e moral d'esta terra parece-me compromettido, q.to o futuro dum povo o pode estar» (268). Perante tal situação recomendava ao seu correspondente: «Aprenda, meu jovem amigo, a viver de si, porque a vida social tornou-se um perigo p.ª quem quere conservar a elevação da sua intelligencia e a pureza da sua consciencia. Creia que, de resto — concluía Antero, sem dúvida com os olhos postos na sua própria opção —, ainda n'uma posição solitaria, se pode, d'um modo ou d'outro, fazer muito bem. E não é isso o essencial? Tudo o mais é só instrumento p.ª tal fim. Que importa pois que o instrumento varie, se o fim é sempre o mesmo?» (269). Nada mais claro. Para um temperamento essencialmente passivo e moral, o caminho da morigeração social implicava a renúncia à prática política, tal como era entendida pelos movimentos monárquicos, republicano e socialista, e apelava para a necessidade de

(267) Veja-se *infra*, pp. 120 e ss.

(268) ANTERO DE QUENTAL, *Carta a Carlos Cirilo Machado*, in «Ilustração», n.º cit., p. 34, col. 3.

(269) *Idem, ibidem.*

se compreender que o futuro começava dentro do próprio homem. Consequentemente, os verdadeiros guias dos povos não seriam nem os políticos, nem sequer os filósofos (Platão, Hegel), mas os *santos*.

V

A POLÍTICA COMO IDEAL DE VIDA

Com efeito, em 1886, Antero, em coerência com a sua metafísica, escrevia: «O que nos salva é a obediencia cada vez maior ás suggestões d'aquelle *demonio* interior, é a união cada vez maior do nosso ser *natural*, é o alargamento crescente da nossa vida *moral* nas novas outras vidas *não moraes*, é a fé na espiritualidade latente mas fundamental do universo, é o amor e a practica do bem, para tudo dizer n'uma palavra.... Diz algures o Renan que na procissão da humanidade o philosopho é que vae na frente, e depois o homem de acção. Eu não penso assim, e mais sou philosopho! e parece-me que o Renan pecca, como tanta gente boa (é uma doença do seculo) por aquillo a que o Lange chamou 'o excesso do principio da intelligencia'. *Quem vae na frente é o santo, philosopho a seu modo, como os que o são, e homem d' acção por excellencia, por isso que a sua acção é toda no sentido do bem*» (270). Contestando os excessos intelectualistas e teoréticos da filosofia, Antero quer dizer que o verdadeiro *saber* é aquele que se funde e confunde com a sua *praxis*. Dissolvendo-se o conhecimento no princípio ético que o determina e fundamenta, o *homem moral* surge, tal como o santo em relação ao ideal religioso, como o modo de existência mais próxima da Verdade. Logo, todas as formas de saber e de operar — incluindo a política — só teriam sentido desde que equacionadas à luz da ideia de Bem (271).

Como se vê, este ideal de existência situava-se nos antípodas dos arquétipos então reinantes na sociedade portuguesa. Contrastava, em primeiro lugar, com o tipo incarnado por Fontes Pereira de Melo e pelos homens da Regeneração, pois não o satisfazia a redução dos negócios públicos a um pragmatismo egoísta e amoral. Mas,

---

(270) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 159-60; veja-se também *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, in «Prosas», vol. 3, pp. 132 e ss.

(271) Sobre esta questão, veja-se FERNANDO CATROGA, *Filosofia e Sociologia. A ideia anteriana de socialismo*.

em segundo lugar, opunha-se também ao sucedâneo cientista desse egoísmo, representado por personalidades como Teófilo e pelos republicanos em geral. O saber não seria redutível à dogmática positivista, a qual não passaria de uma ganga cientista colocada ao serviço dos interesses do capitalismo liberal. E, contra o pretenso saber sociológico, Antero lembrava que as leis das ciências sociais, assim como as condutas delas decorrentes, só seriam apreensíveis desde que postulassem os princípios metafísicos em que radicavam. Não coincidia também com a apologia do ideal estético de vida enaltecido por Eça de Queirós. É certo que em Antero habitava um poeta, mas isso não significa a redução da sua estesia à dimensão lúdica da arte, pois nele o artista só será compreensível em função do *homem ético* que pautou tanto a sua existência como a sua obra poética.

Na verdade, para o autor de *Os Maias* a forma superior de existência estaria na devoção do indivíduo à acção artística. Nem a ciência, nem a política, nem a opção religiosa possibilitariam a salvação. «A única esperança que nos resta de não morrermos absolutamente como couves — escrevia o romancista — é a Fama, essa Imortalidade relativa que só dá a Arte» (272). Com esta tese, Queirós enaltecia o *homem esteta,* visando todas as formas de opção existencial e, em particular, a escolhida pelo *homem político.* E não nos enganaremos se dissermos que esta opinião tinha como ponto de referência concreto a aventura de Oliveira Martins. Não admira, por isso, que o historiador tenha respondido directamente ao seu amigo, fazendo o elogio público da política. Em *Pró-Política* (1886), lembrava-lhe que, para além do contributo dos grandes artistas para o aperfeiçoamento da humanidade, era importante não esquecer a obra daqueles que, muitas vezes anonimamente, lutavam pelo bem comum: «A suprema ambição de um homem, essa imortalidade que para ti [Eça de Queirós] se afigura de bronze sobre um pedestral de mármore ou pedra lioz, está na comunhão indefinida e infinita no grande seio anónimo desta viração dos tempos que anima os mundos, desta chama de luz que ilumina os séculos. Comunga-se tanto nela inventando uma obra prima como praticando a mais humilde, a mais obscura das boas acções» (273). Sonhando

---

(272) EÇA DE QUEIRÓS, *Prefacio,* in CONDE DE ARNOSO, «Azulejos», Lisboa, Portugal-Brasil, s.d., pp. 37-38.

(273) OLIVEIRA MARTINS, *Pró-Política,* in «Dispersos», t. II, p. 111.

com a eticização da política, procurava justificar a sua irresistível propensão para a prática cívica, desculpando-se, de certo modo, do abandono a que votava a sua obra de artista.

Esta tendência para a acção não passou despercebida a Antero que via em Martins um dos poucos intelectuais portugueses capazes de acasalar a ética com o saber e com a *praxis,* virtude que ele, por ser visceralmente contemplativo, não possuía. Viu-se como essa tarefa era impossível num tempo que ainda a não exigia em termos de vontade colectiva. Daí que a política, mesmo quando bem compreendida e praticada, não passasse de um modo complementar e secundário de realização dos imperativos da história. E se estes eram de carácter ético, compreende-se que a forma suprema de existência estivesse na devoção da vida à compreensão e à prática do Bem em si mesmo. Sendo a política o reino da paixão e do relativo, o verdadeiro *clerc* da humanidade seria o que, ao sintonizar o seu ser com a essência do próprio destino da natureza e da história, transformava a sua vida individual em foco iluminador de virtudes essenciais. E assim, aquilo que na experiência religiosa conduzia à alienação e ao quietismo, traduzia-se na fusão suprema da *teoria* e da *praxis,* já que a ascese noética era indissociável de uma expressão prática. Isto é, Antero tentou conciliar o anti-fenomenalismo búdico com a visão ética do cristianismo e, por isso, nele «O Nirvâna não é passivo, não é inerte e puramente contemplativo: é, pelo contrario, essencialmente activo: sòmente essa actividade já não é apaixonada, porque deixou de ser egoista. É, por assim dizer, impessoal» (274).

A santidade anteriana é a manifestação do *misticismo activo* resultante da apreensão essencial do telos do universo (e da história). Como no estóico, anula a fronteira intelectualista, dado que só se pode saber o que se pratica. Logo, a verdadeira filosofia tinha de coincidir com a sua própria *praxis* e «O Absoluto, pª entrar racionalmente na vida humana, deve ser *praticado* e não *contemplado:* quero dizer q̃., em vez de nos imobilisarmos no esforço contraditorio de *realisar* em nós o *Absoluto* (q̃. não tem realidade), o q̃. devemos é praticar a vida como quem sabe q̃. cada acto e momento d'ella é um acto e um momento do Absoluto» que só no homem assume consciência de si. «Por isso quanto mais *praticarmos,* se o fizermos com este conhe-

(274) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas,* p. 90.

cim.to e intenção, mais nos uniremos ao Absoluto, a Deus. É o q̃. eu chamo *mysticismo activo*» (275). Isto explica que, no fundo, a filosofia de Antero tenha a ver tanto com os místicos cristãos como com Hegel e Proudhon.

O fundo estóico da sua filosofia ditava, assim, que o saber se confundisse num todo indissolúvel com a *praxis* dele decorrente. E se, como se sabe, a sua metafísica conduzia à apreensão do *ser* como *dever ser,* a política só seria uma actividade superior desde que fosse mediada pelo imperativo ético do Bem. A esta luz compreende-se que, por maior que tenha sido a influência teórica de Martins e por mais sentida que tenha sido a admiração que Antero votou à carreira política do historiador, o seu herói cívico não pudesse ser nem um «sociologista», nem muito menos qualquer político na acepção estrita do termo. Diremos que, em coerência com a sua doutrina (e com a sua própria personalidade), foi num *não político* que viu consubstanciado o seu ideal de compromisso com a coisa pública: Alexandre Herculano.

O síndroma de "Vale de Lobos"

De facto, por maior que tenha sido o magistério estético e social de Herculano na chamada geração de 70, a sua influência decisiva deu-se, a nosso ver, no plano ético. Com a compra de «Vale de Lobos» e com o seu retiro definitivo da vida pública, iniciou-se um processo de mitificação no qual Oliveira Martins e Antero desempenharam um papel significativo (276). E se as justificações de Herculano pretenderam colocar a sua escolha na dimensão que achava própria, o certo é que, independentemente da sua vontade e como reflexo do prestígio intelectual que alcançara, a sua solidão rural transformou-se lentamente

---

(275) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p. 155.

(276) Como facilmente se compreende, para o escopo deste estudo não nos interessa indagar aqui as razões reais que determinaram o dissídio de Herculano (para o seu estudo, vejam-se JOAQUIM VERÍSSIMO SERRÃO, *O Significado de Vale de Lobos,* Separata de «Alexandre Herculano à luz do seu tempo», Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1977, pp. 353-88, e *Alexandre Herculano e a Consciência Liberal Portuguesa,* Lisboa, Livraria Bertrand, 1977, pp. 213-97; CÂNDIDO BEIRANTE, *Herculano em Vale de Lobos,* Santarém, Edição da Junta Distrital, 1977); veja-se tb. JOÃO MEDINA, *Herculano e a Geração de 70,* Lisboa, Terra Livre, 1977).

num símbolo de protesto, pois o seu dissídio passou a ser visto como a tradução de um acto moral típico e exemplar.

Bulhão Pato escreveu a lápide ilustrativa desse gesto: «Isto dá vontade de a gente morrer» (277), teria dito Herculano na hora da morte. E pouco depois, Oliveira Martins, em sentidas páginas, fixava-lhe o significado que ainda hoje perdura na mitologia cultural portuguesa: o isolamento não teria sido a abdicação de uma vontade, mas a renúncia activa de um estóico. Por isso, não foi por descrença, mas foi «por cada vez mais acreditar em si [que fugiu] a um mundo rebelde a ouvir a verdade. A morte não é pois um acto de desespero, é um acto de fé. Só a diferença dos tempos — concluía Martins — fez que no suicídio de Herculano não entrasse o ferro, como entrou nos suicídios estóicos da Antiguidade. A vida assim coroada, *o homem assim transfigurado num tipo e a sua palavra* e *o seu exemplo num protesto superior ao mundo e às suas fraquezas, ficam aureoladas com o forte clarão dos heróis, lume que aos navegantes, errando no mar escuro da vida, guia a derrota e indica o porto*» (278).

Idêntica era a interpretação de Antero. Em 1877, referindo-se ao artigo que Martins deveria escrever para a revista de Salomão Sáragga *Os Dois Mundos,* o poeta afirmava: «um artigo seu, sobre o Herculano, é tambem meu, porq̃. é *nosso,* porq̃. é o unico q̃. eu antecipadam.te subscrevo, porq̃. disendo o seu pensam.to, diz necessariam.te o meu e m.to melhor do q̃. eu o diria» (279). De qualquer modo, e apesar das suas resistências, Antero passou para o papel o que pensava acerca do Mestre recentemente falecido. E, como é lógico, os seus juízos afinavam pelo diapasão de Martins. Herculano teria sido um «*representative man*» (280), dado que expressou o espírito

---

(277) BULHÃO PATO, *Os ultimos dias de Alexandre Herculano* (1880), in «Memorias. Scenas de Infancia e Homens de Lettras», t. I, Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias, 1894, p. 258.

(278) OLIVEIRA MARTINS, *Portugal Contemporâneo,* vol. 3, Lisboa, Guimarães Editora, 1953, pp. 181-82. O sublinhado é nosso.

(279) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.,* p. 82. Apesar de tudo, Antero acabou por escrever um ensaio sobre Herculano que saiu primeiro que o de Martins. Veja-se ANTERO DE QUENTAL, *Alexandre Herculano,* in «Os Dois Mundos», vol. 1, n.º 2, 30-IX-1877, p. 3, cols. 1-2; este estudo encontra-se transcrito em «Prosas», vol. 2, pp. 296-98.

(280) ANTERO DE QUENTAL, *Prosas,* vol. 2, p. 296.

da nação portuguesa na sua dimensão mais profunda (o *Volksgeist* hegeliano e historicista). Mas, num tempo em que reinava o fomentismo, a sua voz austera, que falava ao país de virtudes esquecidas, não poderia ser escutada. O seu «perfil enérgico e simples dos heróis típicos da nacionalidade» (281) tornou-o um incompreendido. Herculano era de outro tempo mas estava para além da sua época. Daí que a história, dizia Antero com uma amarga ironia, venha a dar, talvez, «razão, ao mesmo tempo, à época, que não podia ser maior nem melhor do que as circunstâncias a fizeram, e ao homem nobre e sincero» que, em face da decadência moral dos seus contemporâneos, preferiu «a atitude isolada e austera do protesto e as más vontades que ele provoca nos carácteres vulgares, à influência e dominação alcançadas pela conivência com as paixões, os desvarios e os vícios da época» (282).

O cerne do gesto herculaniano seria, assim, constituído por uma relação específica entre o intelectual e o meio. Definindo-se como o portador de um saber não só científico (histórico), mas sobretudo de natureza ética, carreando um projecto que, pela sua eticidade, ia de encontro aos valores vigentes, depois de lutar pela prossecução da reforma moral que a decadência da sociedade exigia, o intelectual reconhecia a impenetrabilidade do meio e refugiava-se em si mesmo, não para um silêncio definitivo, mas tendo em vista a simbolização de um protesto que tivesse força acusatória em relação a uns e possuísse a luminosidade redentora para os que, apesar de tudo, ainda eram sensíveis à voz profética do Bem. Independentemente da vontade de Herculano, o seu gesto mitificou-se e, por isso, elevou-se ao estatuto paradigmático das coisas sacralizadas. Nesta configuração, «passou à condição de caturra para os homens práticos, de orgulhoso para os simples, e de *protesto simbólico contra a decadência portuguesa,* e contra o abatimento universal da Europa, utilitária e *imperialista,* para os que, de fora do mundo, como críticos, observam e classificam os fenómenos. *Tornou-se o remorso vivo de uma nação degenerada.* É neste momento — concluía Oliveira Martins — que as coisas levam o génio de Herculano a definir-se na sua pureza; e é por isso que ao extinguirem-se-lhe as ilusões políticas, *principia a tornar-se um tipo*

---

(281) *Idem,* p. 297.
(282) *Idem,* p. 298.

característico da nossa vida contemporânea. Pode dizer-se que, ao morrer para o Mundo, nasce para a História» (283).

Por outras palavras, a denúncia (e a renúncia) de Herculano significava a intransigência do homem de carácter em face das exigências amorais (imorais) e pragmáticas da política. Não se tratava, portanto, de uma confissão de derrota, nem de uma abdicação definitiva, pois os desenganos do mundo degradaram-no «para o exílio, não como um mártir, mas como um homem que, protestando sempre, se não converte, nem se corrompe» (284). Daí que o seu gesto fosse digno da grandeza que acompanha a existência heróica dos grandes reformadores espirituais (285). Num tempo de mera gestão de coisas, numa época em que o *poder espiritual* estava de novo em mãos ultramontanas e em que a vivência histórica do cristianismo, depois do Concílio, se achava mais desadequada em relação às exigências de renovação moral e social, o seu magistério e a sua opção conferiam-lhe a dimensão de um clérigo laico, isto é, de um mestre de espiritualidade cuja lição haveria de ser seguida. Ora, segundo esta, a transformação da sociedade só seria profunda se as *élites* compreendessem definitivamente que a ética teria de comandar a política.

Quer isto significar que Antero e Oliveira Martins interpretaram em termos políticos o isolamento de Herculano. Mas se ele foi provocado pelo desfasamento entre os princípios morais e o *statu quo,* tem de reconhecer-se que a sobredeterminação ética arrastava consigo um julgamento negativo sobre a prática política. É certo que não a negava inteiramente — o dissídio só se tornaria legítimo depois de experienciada a acção. Todavia, quando se tornava evidente a insensibilidade dos outros face aos projectos morigeradores, então só restaria o caminho indicado pelo dissidente de «Vale de Lobos».

---

(283) OLIVEIRA MARTINS, *Portugal Contemporâneo,* vol. 3, p. 179. O itálico é nosso.

(284) *Idem,* p. 177.

(285) «Erro é pois dizer-se que Herculano morreu mártir, porque o martírio é a morte involuntária de um santo; erro é também supô-lo acabando sob a asfixia dum orgulho pecador, porque o orgulho do estóico é uma virtude; e se em nome desse orgulho o homem se condena a um suicídio moral, como se condenou Herculano, esse acto, se não é santo, é heróico, pois afirma energicamente a independência, a liberdade, o mérito absoluto da consciência humana» (OLIVEIRA MARTINS, *Alexandre Herculano,* in «Os Dois Mundos», vol. 1, n.º 3, 31-X-1877, p. 6, cols. 1-2).

É este sentimento que explica as palavras simultaneamente optimistas e pessimistas que Antero dirige a Martins acerca da recepção do projecto social defendido no *Portugal e o Socialismo* (1873): «pelo amor de Deus, mande-me dizer o que aconteceu, o q̃. disseram, o que fizeram. Se ninguem disse nada, então, meu caro enfileiremo-nos no coro lugubre do Herculano e rezemos pela alma deste paiz, por q̃. aquellas cifras são capazes do galvanisar um morto, e quem deante d'ellas está hyper e archi morto» (286). O culto de Herculano traduzia-se, deste modo, pela afirmação de um projecto e por uma confissão de impotência. Dir-se-ia que a acção, mesmo em nome da moral, seria a prova de fogo necessária para que se confirmasse o que já se pressentia: a surdez do meio em relação à voz profética da Justiça.

Ora, parece-nos indiscutível que, quando Antero abandona a acção política, quando se refugia nos Açores ou em Vila do Conde, quando se lança na busca do lenitivo filosófico, quando, por fim, escolhe o meio radical da anulação física, o seu exemplo não deixa de invocar o paradigma herculaniano. É que o gesto do «solitário de Vale de Lobos» não pesava somente como um remorso; pela sua grandeza, constituía um ponto magnético de atracção que tocava as fronteiras do indizível: «O Herculano — escrevia Antero em 1873 — tem o seu quê de aleijão: aleijão significativo para a historia moral da nossa terra, e honroso até, estou em dizer, como indicando que há em nós alguma coisa que se não póde contentar com frias theorias, *um sentimento humano* a que não satisfazem meras e desconsoladoras abstracções» (287). Era, em suma, um exemplo à boa maneira estóica de um pensamento fundido com a própria existência (288).

Lendo estas palavras e tendo presente o próprio trajecto de Antero, aflora a sensação de que, ao conhecer (compreender) Herculano, o filósofo buscava reconhecer-se a si mesmo. É que, no historiador, a par da valoração da obra literária e científica, enaltecia-se a gesta moral, o estoicismo cristão de quem, fiel aos preceitos evangélicos, preferia a solidão a pactuar com o imoralidade do mundo. Essa foi

---

(286) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.* p. 12.

(287) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, pp. 242-43.

(288) «Para Herculano, e em geral para o estoicismo, uma doutrina não é um produto da inteligência pura, que pode ser, ou não, amado e *vivido*. O estóico vive com o que pensa, o seu pensamento está no seu coração: é a carne da sua carne» (OLIVEIRA MARTINS, *Portugal Contemporâneo*, vol. 3, p. 184).

também a opção do poeta-filósofo ao nortear a sua existência por uma óptica moral. É verdade que os separavam diferenças de «escola»: a moral transcendente e cristã de Herculano deu lugar, em Antero, a uma ética imanente. Mas, bem vistas as coisas, não existiria semelhança entre a ideia filosófica de Bem e o ideal evangélico de Justiça? E não sustentava Antero como ideal supremo de existência a secularização da vivência mística, única via capaz de levar à verdade e à salvação? Se foi assim, e se a sua valorização ética do cristianismo — que aprendeu nas poesias religiosas de Herculano — é indiscutível, então tem de concluir-se que, apesar das diferenças de «escola», o seu perfil espiritual, iluminado pela força dos princípios e pela coerência das opções, coloca-o inequivocamente na galeria dos heróis cívicos herculanianos.

Sintomaticamente, o grande S. Paulo do herculanianismo (Oliveira Martins) define o perfil ético do amigo em termos que se aproximam do retrato do Mestre: «Dos aspectos quase inesgotavelmente variáveis desta singular fisionomia de homem, desta mistura excepcional de pensamentos e de temperamento num mesmo indivíduo, resulta porém — escrevia Martins — um tipo de sinceridade e rectidão mais singular ainda, porque mais facilmente podia resultar dela um grande cínico». Era a sinceridade de um «estóico» que não deixava «de ter bastante de céptico» (289). Todavia, iluminado pela verdade intuída e fusionada com a própria existência, esse cepticismo não desaguava no pessimismo metafísico dos budistas, embora servisse de correctivo aos exageros do optimismo iluminista. E sendo típica do temperamento estóico a reivindicação dos direitos da personalidade face ao meio social, isso conduzia a uma permanente tensão entre o *eu* e os *outros* que, se afastava o estóico cristianizado da dimensão trágica da vida, conferia uma grande dramaticidade à sua existência.

Portanto, o intelectual herculaniano não coincidia com o tipo trágico — julga-se possuidor do segredo do Destino —, nem era movido pelo entusiasmo épico (290) que se notava em muitos contempo-

---

(289) OLIVEIRA MARTINS, *Prefácio aos «Sonetos»*, in ANTERO DE QUENTAL, «Sonetos», Lisboa, Sá da Costa, 1963, p. LXVIII.

(290) «O seu heroísmo não era o da acção, era o do carácter; a sua grandeza não era épica, era moral» (OLIVEIRA MARTINS, *Alexandre Herculano*, in «Os Dois Mundos», vol. 1, n.º 3, p. 3, col. 2.

râneos. Quais profetas incompreendidos, pensavam-se como portadores da Verdade (291) (revelada ou intuída) e sentiam-se capazes de perscrutar o sentido do futuro. Logo, acreditavam que a liberdade, entendida como capacidade subjectiva de afirmação ou de negação, não seria incompatível com a sabedoria acerca do curso inexorável das coisas. Nesta perspectiva, o «homem herculaniano» não se satisfazia com a suficiência racionalista da épica, nem se deixava mergulhar na escuridão do Destino, acabando por se definir em função do diálogo entre o *eu* (romântico) e o *mundo,* isto é, entre o *ser* e o *dever ser.* Por isso a história era vista segundo um ritmo dramático que só terminaria com a libertação final através da realização definitiva do Bem.

Tendo presente o perfil psicológico de Oliveira Martins e o seu projecto profissional (foi «engenheiro» de caminhos de ferro, administrador de minas, de empresas públicas, foi deputado e ministro), seria de esperar que o exemplo de Herculano não o sensibilizasse. Nada mais errado: o velho soldado liberal interessou-o desde cedo não só como historiador — e Martins já o cita no seu *Febo Moniz* (1867) — e como reformador social, mas também como modelo de virtudes cívicas. É que, para ele, o exemplo herculaniano não encerrava uma lição negativista. Bem pelo contrário, o seu magistério, antes e depois de «Vale de Lobos», surgia-lhe como um símbolo da luta pela subordinação da política à moral e como um protesto altamente significativo. Daí que a sua propensão «sociologista» — corrigida pela sobredeterminação ética — e o seu apego às questões práticas da vida não tenham bloqueado a sua adesão à gesta individual de Herculano, a qual acabará por emergir como critério aferidor do sentido da sua própria acção como homem público.

Assim, ao explicar as razões que o levaram a aderir, retumbantemente, ao Partido Progressista (1885), escrevia: «não imagina a quantidade de analogias que esta minha tentativa tem com a do Herculano em 1851» (292). Ora, se o empenhamento do combatente liberal no

---

(291) «Não o mata o cepticismo, mata-o o excesso de uma fé imperfeita; não descrê, e é por cada vez mais acreditar em si que *foge a um mundo rebelde a ouvir a verdade*» (OLIVEIRA MARTINS, art.º cit.º, vol. 1, n.º 3, p. 6, col. 1). O itálico é nosso.

(292) OLIVEIRA MARTINS, *Correspondencia,* Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1926, p. 101.

projecto da Regeneração desde logo se saldou por um a desilusão, as aventuras de Martins não tiveram sorte diferente. Como já atrás se referiu, acusado de apóstata por uns, incompreendido por outros, traído por alguns, o publicista saiu derrotado e descrente da sua derradeira tentativa de influenciar o curso da nossa história. E, sintomaticamente, é ainda no exemplo herculaniano, tão sentidamente cantado anos atrás, que encontra o lenitivo para atenuar a sua decepção. Depois da fugaz experiência governativa, Oliveira Martins exilou-se em Inglaterra. Mas tal refúgio não poderia servir de sucedâneo a "Vale de Lobos". O dissídio impunha a ocupação de um espaço português sacralizado segundo o arquétipo. E este só poderia ser o de Herculano. Se não vejamos. Ao antever o seu insucesso como homem político, punha os olhos na herdade do *Chabouco,* situada nos arredores de Santarém (Ladeiras) e que, curiosamente, já tinha sido adquirida pela família Barros Gomes sob a influência da opção do grande historiador (293). «Esse canto de Portugal — escrevia Martins ao descendente do primitivo dono — seduziu-me sempre e talvez nisto não entre só a belleza incomparavel da paysagem, é que sinto palpitar no chão os tempos meus queridos da historia de Portugal.... Depois tenho as lembranças do Herculano.... Ainda me não demitto da esperança de voltar ahi outro dia antes do meu regresso, findas as ferias; e menos me demitto da ambição de lhe pedir de emprestimo o *Chabouco* para lá me ir enterrar quando esta santa gente tiver conseguido o seu desejo de me mandar á fava» (294).

Com a sua morte prematura (1894), não chegou a ter no *Chabouco* o seu «Vale de Lobos». Mas que a atitude herculaniana o iluminava, tanto positiva como negativamente, disso não restam dúvidas. E não será abusivo vislumbrar nos seus derradeiros juízos sobre a vida o eco das palavras de Herculano na hora da morte, pala-

---

(293) Segundo nos informa Teófilo, «com a morte de D. Pedro V, e com o despeito contra a sociedade do seu tempo, Herculano resolveu abandonar o lugar de bibliotecário real, refugiando-se na sua quinta de Vale de Lobos.... O mesmo exemplo foi seguido pelo médico do paço o Dr. Bernardino António Gomes, que igualmente se despediu do serviço real e comprou a quinta de Ladeiras, também próximo de Santarém» (TEÓFILO BRAGA, *Historia do Romantismo em Portugal,* Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1880, p. 374).

(294) OLIVEIRA MARTINS, *Correspondencia,* pp. 190-91.

vras essas que o tinham sensibilizado (295) a tal ponto que as escolheu para fechar o pórtico que traçou sobre a personalidade do historiador. Assim, ao epitáfio: «Isto dá vontade da gente morrer!», corresponde a confissão martiniana: «Morro triste; não levo saudades do mundo» (296). Que quereria dizer com estas palavras? Respondamos como ele mesmo respondeu à sibila herculaniana: «Traduza cada qual o enigma ao sabor da sua opinião» (297).

Desejamos com isto sugerir que a compreensão de Herculano como mito torna-se necessária para se compreender o destino também mitológico de Antero (e de Martins) É que o dissídio estóico de «Vale de Lobos» foi por eles elevado a paradigma de relacionamento da cultura com o poder. E se os mitos lançam um apelo constante para o regresso à grandeza originária, não admira que os apóstolos desse gesto exemplar continuem a ser os que, ao sobrevalorizarem a ética em detrimento da política *tout court,* pretendem repercutir, mesmo hoje, o protesto que teve «em Vale de Lobos a sua fonte» (298).

CONCLUSÃO

Depois desta confrontação do ideário sociopolítico de Antero com o de Oliveira Martins, julgamos ter mostrado a existência de elementos comuns suficientemente explícitos e relevantes para serem inseridos num mesmo projecto de sociedade. Não se pense, porém, que não se levou em conta a existência de diferenças (e de divergências) entre ambos. De facto, não se ignorou que o pensamento anteriano atingiu uma densidade metafísica superior à ideação martiniana, nem se esqueceu a maior propensão cientista da teoria social de Oliveira Martins, reflexo directo de um temperamento que, sendo mais activista e pragmático,

---

(295) Escrevia a Bulhão Pato: «Um abraço pelas *ultimas palavras.* São um quadrinho real, sentido na sua concisão! á memória de um amigo. Notei alli uma phase singular e enygmatica — 'Isto dá vontade da gente morrer!'. Que pensas tu que fosse? Essas palavras teem-me feito pensar, e rematarão o retrato que estou esboçando no meu *Portugal Contemporâneo* (OLIVEIRA MARTINS, *ob. cit.*, p. 24).

(296) GUILHERME DE OLIVEIRA MARTINS, *Esboço Biographico,* in OLIVEIRA MARTINS, «Cartas Peninsulares», p. 115.

(297) OLIVEIRA MARTINS, *Portugal Contemporâneo,* vol. 3, p. 201.

(298) ANTÓNIO SÉRGIO, *Notas de Literatura Portuguesa,* in «Ensaios», t. III, Lisboa, Sá da Costa, 1972, p. 122.

contrastava com o carácter interiorista e passivo do poeta-filósofo. Por último, não se deixou de ter presente a principal divergência manifestada entre ambos no decurso do longo debate intelectual que travaram desde 1871 até à morte de Antero, a saber: a discussão acerca do lugar da Idade Média (e do cristianismo) na evolução da história ([299]). E dado que uma errónea interpretação do sentidod esta divergência pode colidir com a tendência convergente que procurámos assinalar neste estudo, julgamos ser importante resumir a polémica e interpretá-la em função do contexto que a motivou.

1. ANTERO E MARTINS: A FILOSOFIA DA HISTÓRIA

A controvérsia gerou-se à volta de algumas teses avançadas por Oliveira Martins na sua *Teoria do Socialismo* (1872). No entanto, a discordância não dizia respeito às ideias essenciais aí defendidas, pois, como o próprio Antero afirmava, «estas divergências de opinião» não eram «muito profundas» nem versavam «sobre pontos essenciais da doutrina do livro; são, pelo contrário, exotéricas, e versam exclusivamente sobre certas apreciações históricas, *indiferentes em grande parte à conclusão geral que o autor tira da evolução das sociedades na Europa desde a época romana. Essa conclusão é a minha também*» ([300]), Significa isto que o debate se centrou à volta de uma questão histórica, a qual, no entanto, remetia para um problema importante: a periodização da evolução da humanidade.

Como o poeta confessava aceitar as conclusões da *Teoria do Socialismo,* a discussão só será inteligível se a integrarmos nesse horizonte comum. Tal como em Antero, a teoria socialista de Martins era diacronicamente fundamentada a partir destas duas conclusões principais: a evolução seria a lei geral da humanidade, a qual teria passado de uma fase *transcendente* para o modo *imanentista* de equa-

---

([299]) As peças desta polémica, que também teve a participação de Júlio de Vilhena, encontram-se reunidas na já citada obra *A Edade-Média na Historia da Civilização. Polemica entre Antero de Quental, J. P. Oliveira Martins e M. Júlio de Vilhena.*

([300]) ANTERO DE QUENTAL, *Teoria do Socialismo. Evolução Política e Económica das Sociedades da Europa por J. P. Oliveira Martins,* in «Prosas», vol. 2, pp. 257-58. O itálico é nosso.

cionar — filósofica e cientificamente — o seu próprio destino (301). Em face do que já sabemos acerca da filosofia anteriana, facilmente se compreende porque é que a divergência não se situava ao nível das conclusões. Então, onde residia? Não erraremos muito se dissermos que a querela teve sobretudo a ver com o ritmo do evolucionismo comummente aceite.

A posição de Antero torna-se mais clara se resumirmos a sua filosofia da história, já que o problema da periodização da lei de evolução e a compreensão de um dado momento do curso histórico teriam necessariamente de remeter para o relacionamento entre a «historia ideal» e a «história real» (Vico). Sigamos então a síntese que ele mesmo fez da sua filosofia. A seu ver, o trânsito da *transcendência* para a *imanência* (302) exigia que: (303)

1. A humanidade começasse por se compreender de um modo *naturalista* e por se representar de um modo simbólico e politeísta;

2. A essência do politeísmo fosse de cariz transcendente, embora este transcendentismo tivesse ainda uma expressão «vaga, incoerente e fraccionada»;

3. Se a lei lógica da evolução do Espírito assentava na continuidade ascendente, a passagem do momento anterior para o posterior seria requerida pela completa desenvolução da sua essência. Queria isto dizer que o naturalismo politeísta só gerou o transcendentismo propriamente dito quando a representação «fraccionada» dos deuses se «condensou» na representação monoteísta;

4. Esta condensação só teria sido plenamente objectivada no momento posterior, isto é, com a transcendência pura. Em termos «histórico-reais» a consumação desta necessidade ideal teria começado com a *revolução socrática* e culminado no Concílio de Niceia;

5. À luz da processão interna da evolução histórica, a humanidade não poderia, portanto, transitar directamente do politeísmo para a apropriação imanentista do seu destino. A desalienação religiosa (Feuerbach) exigia a alienação religiosa suprema: a projecção da essência da humanidade como essência última de um único deus (cristianismo). Só através da análise lógica que a dialéctica medieval

---

(301) Veja-se OLIVEIRA MARTINS, *Teoria do Socialismo*, pp. 3-4.

(302) Veja-se *supra*, p. 2.

(303) Nos pontos seguintes, resumiremos o que Antero escreveu em *C.O.M.*, pp. 44-54.

desenvolveu se poderia compreender «o vasio e o immovel d'essa metaphisica (foi o q̃. fez Occam)» e criar as condições para a apreensão das três ideias-base da filosofia moderna — «a *essencia,* a *lei,* o *movimento* (foi o q̃. fiseram Copernico, Galileu e Leibnitz)» — e para o desenvolvimento das «sciencias positivas» a partir das «noções de Força e de Natureza, como hoje a concebemos»;

6. Por conseguinte, a história, do ponto de vista filosófico, excluísse a possibilidade de existirem *lacunas* ou *retrocessos* no seu evoluir, pois a sua necessidade, sendo espontânea e incondicionada, era «toda ideal». Mas como esse processo era só «necessario em si e não na sua forma», a sua tradução formal, ou melhor, a sua tradução fenomenológica, levava a que as *lacunas* e os *retrocessos* só fossem pensáveis como meras manifestações secundárias da «história real»;

7. Deste modo, «a realisação positiva da historia ideal, encontrando os mil obstáculos physicos, physiologicos e historicos q. todos sabemos», teria de sofrer «desvios» e «reacções». A periodização não linear era assim uma consequência da incarnação, sempre degradante, do tempo na «historia positiva»;

8. Em face desta conclusão, Antero aceitasse a existência de «desvios sociais, moraes ou intellectuaes» no caminho da humanidade. Todavia, tais factos, sendo fenoménicos, não colidiriam com a função que um dado período desempenhava na lógica da «história ideal». Em termos histórico-reais admitia, por exemplo, que «a influencia oriental (India, Persia, Egipto, Syria e Judea) fosse perturbadora [como] perturbadora [foi] a influência dos Barbaros» em relação à evolução transcendentista da civilização greco-romana. Porém, tais desvios eram encarados como meras manifestações «na forma» que não impediam a objectivação do sentido último do ser. Logo, a transcendência entendida na sua «totalidade ou série», «ainda nos seus piores momentos e os mais perturbados com desvios sociaes, moraes ou intellectuaes», teria de ser vista como «um progresso» irreversível a caminho da imanência.

9. Assim sendo, a dialéctica existente entre a *história ideal* e a *história real* (304) objectivar-se-ia no ritmo viqueniano dos *corsi* e dos *ricorsi,* o que implicava a compatibilização da necessidade lógica, decorrente da

---

(304) Antero leu Vico através da tradução de Michelet. Sobre aquela dicotomia, veja-se J. MICHELET, *Oeuvres Choisies de Vico contenant ses mémoires écrites par lui-même, la Science Nouvelle, les Opuscules, Lettres, etc., précédées d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages,* Paris, Ernest Flammarion, Éditeur, s.d., pp. 313, 331.

teleologia ideal do ser, com o *fortuito* e com o *acaso*. Por palavras do próprio Antero, tudo isto se reduzia a esta ilação fundamental: «a Transcend.cia necessaria em historia ideal ou Philosophia da historia, na sua forma positiva comporta todos os azares e fatalidad.es (mais, pressupõe-nos) inherentes ao mesmo dado do problema da Evolução historica, q̃. é o movimento do Espirito no meio da Natureza [e da História]». E se nos lembrarmos que no sistema *materialista-idealista* anteriano a prioridade metafísica cabia à idealidade (à *causa final)*, então tem de concluir-se que o *acaso* não era uma característica essencial do ser; era, ao contrário, a manifestação ontológica mais pobre do tempo histórico e, por isso, não impedia a processão espontânea do ser, realizando-se como história em busca da sua plena auto--consciencialização. Daí a conclusão: «Pode pois haver m.to de fortuito na historia, isto é, pode ser tudo fortuito menos a necessid.de logica das ideas e das leis physicas do mundo, da *sociedade* e do *homem*».

O acaso era assim relegado para um dimensão epifenoménica despossuída de qualquer raíz metafísica. Este, na concepção monadológica e serial de Antero, resultava da impossibilidade de cada *série* (ou mónade) realizar enquanto realidade a plenitude do seu *tipo,* isto é, a parcela essencial que lhe caberia na objectivação do grande todo. Se o mundo, tanto natural como histórico, funcionasse de acordo com a vocação harmoniosa que o animava, tudo se processaria necessariamente e de um modo incondicionado e absolutamente livre. Mas como a degradação fenoménica implicava a «imperfeição actual das mónades», estas, confrontadas com o ideal para que tendiam, nunca seriam «perfeitamente livres, perfeitamente condicionadas só por si mesmas, perfeitamente iguais a si mesmas e exprimindo perfeita e completamentamente a sua natureza» (305). Por conseguinte, «se fossem perfeitamente livres, obedeceriam sempre e perfeitamente à sua natureza e como essa natureza é em todas idêntica» (306) tudo seria necessariamente harmonioso e lógico, já que «num Universo perfeitamente livre, todos os seus elementos, condicionando-se sempre a si mesmos, mostrariam em todas as relações a sua perfeita identidade, nada haveria de irracional e de imprevisto» (307).

---

(305) ANTERO DE QUENTAL, *Ensaio sobre as bases filosoficas da moral ou filosofia da liberdade,* in «Prosas», vol. 3, p. 176.

(306) *Idem, ibidem.*

(307) *Idem,* pp. 176-77.

Ora, a realidade era sinónima de condicionalidade. Portanto, a nível fenomenológico, «as mónades nunca são inteiramente condicionadas só por si» e, «como os seus graus de desenvolvimento são diversíssimos, a correlação das suas naturezas é só parcial e fica larga margem para o fortuito» (308). A necessidade ideal traduzia-se, assim, em irrupções de irracionalidade e de acasos, o que impedia que a história real seguisse uma progressão rectilínea. E como, na perspectiva do todo, o fortuito não colidia com a prossecução do plano da história, podia dizer-se, à maneira de Hegel, que os ilogicismos históricos eram tão só manifestações «astuciosas» ou «apaixonadas» do ser em busca da consciência de si.

Onde se situaria, então, o cerne da divergência acerca da missão histórica da Idade Média? O motivo imediato é conhecido. Na sua *Teoria do Socialismo,* o historiador considerou aquele período como uma fase de retrocesso que teria impedido a desenvolução normal da civilização greco-romana (309). Com isto depreciava o contributo do cristianismo, acusando-o de ter ressuscitado formas de ritualismo e de dogmatização que o mundo cultural grego e romano já teria ultrapassado. Atente-se desde já que esta desvalorização nada tinha a ver com o fundo ético que, segundo Martins, animava a evolução humana. Sendo o Bem a essência do Espírito, o cristianismo seria somente uma das suas expressões transcendentes. Mas, enquanto Hegel, Feuerbach, Proudhon, Quinet, Antero e tantos outros viram nesta religião a objectivação suprema dessa essência — ainda que feita em termos «alienados» —, Oliveira Martins, como Michelet, sustentava que o *evangelho eterno* da humanidade já teria sido revelado de um modo mais profundo e progressivo por gregos e romanos (310). Portanto,

---

(308) *Idem*, p. 177.

(309) Estes juízos de valor em relação à Idade Média — Herculano lastimou que Antero, na sua conferência sobre as *Causas de decadência dos povos peninsulares,* não a tivesse compreendido melhor — não impediram que tanto ele como Martins a tivessem relevado como ponto de partida de algumas conquistas políticas que a época contemporânea deveria desenvolver. Cf. *supra,* pp. 36-38.

(310) «Eu entendo que, moral, social, politicamente, a edade-média é um retrocesso, quando referida ao estado anterior do mundo-greco-latino.... E é com os proprios santos-padres que eu estou de accordo, porque elles chamavam christãos a todos os que, antes da vinda de Christo, tinham já vivido segundo o *verbo,* christãos a Socrates, a Pythagoras, a Heraclito, a Platão» (*Carta de Oliveira Martins a Antero de Quental,* in «A Edade-Média na História da Civilisação», pp. 27, 32).

a depreciação do cristianismo medievo sugeria que, sem a intromissão de culturas orientais e bárbaras — que o cristianismo assimilou —, o início do período imanentista, isto é, a Renascença, poderia ter-se dado mais cedo e com ele o começo do tempo em que o saber humano caminharia para a apropriação definitiva do seu próprio destino.

Bem vistas as coisas, a discussão entre os dois amigos situava-se dentro dos parâmetros de uma visão historicista do tempo histórico. Como a história era definida em função do desenvolvimento de uma essência (Sujeito), o problema estava em saber se a sua actualização, sendo espontânea e necessária — não se admitia qualquer Vontade transcendente a influenciar os acontecimentos —, era compatível com o descontinuismo defendido pela interpretação martiniana. Para Antero a aceitação de uma «*interrupção de desenvolvimento*» (311) era limitada e nunca poderia alterar o fluxo contínuo da história. Daí que a doutrina de Martins lhe parecesse ferida de contradição lógica.

Não se tratava de invalidar a tese segundo a qual o condicionamento exterior da desenvolução de uma dada «série» civilizacional pudesse provocar crises ou paragens pontuais na evolução, mas de se saber se isso era válido para um período tão longo em que se consolidou a maior revolução religiosa na história da humanidade. Assim, Antero também não via na Idade Média uma daquelas fases «orgânicas» da humanidade caracterizadas pela sintonia entre o progresso moral e o progresso económico, social e político. Reconhecia que nesse período se deu uma estagnação (e até atraso) em relação a estes últimos aspectos, mas sustentava que, do ponto de vista espiritual, o cristianismo (e a sua dogmatização) foi um momento necessário para se produzir a «condensação» da «fragmentação» politeísta e para se criarem as bases conducentes a uma interpretação desalienante e imanentista do mundo e da vida. E este processo teria começado com o Renascimento.

Na óptica anteriana, pensar a Idade Média como um anacronismo ou como uma excrescência que, devido a influências exógenas, se teria instalado na linha normal da evolução histórica equivaleria a aceitar que, sem esses elementos perturbadores (influências orientais, invasões dos bárbaros), «não teria havido *interrupção de desenvolvimento*» e seriam «poupadas à Humanidade as agonias da sua *paixão* (como Michelet

---

(311) ANTERO DE QUENTAL, *Teoria do Socialismo*, in «Prosas», vol. 2, p. 259.

chama à Idade Média), o século 16.º teria caído no século 6.º, e nós hoje estaríamos já aonde só estaremos no século 30.º» (312). Tal hipótese seria ilógica. A Idade Média, em muitos dos seus componentes, saiu espontaneamente da civilização greco-romana que a precedeu. Deste modo, de duas coisas uma: «ou a evolução, em determinados casos pode suspender-se espontaneamente, e não só suspender-se, mas até retroceder e anular-se a si mesma» — o que seria «contraditório com a sua ideia essencial» — «ou não houve realmente na Idade Média um *retrocesso* geral e atrofia dos elementos evolutivos», sendo, portanto, «necessário procurar no estudo comparativo dos elementos imediatamente anteriores e posteriores a essa idade a existência de um *quid intimum,* cujo desenvolvimento, assegurando o resultado total da evolução, como sendo-lhe essencial, pôde ao mesmo tempo, pela sua particular natureza, *suspendê-la particularmente,* durante um certo tempo e em determinados pontos» (313). Nesta perspectiva a Idade Média, mesmo com a estagnação de alguns factores de civilização, nunca podia invalidar a lei metafísica da evolução. Quando a passagem para uma nova fase (como para um grau da realidade) se dá espontaneamente, o posterior é sempre mais rico de ser do que o anterior, dado que é nele que a essência potencial do antecedente acaba por se realizar em toda a plenitude.

Como se vê, o debate situou-se no horizonte de uma concepção evolucionista do ser e apontava para a justificação histórica da necessária emergência da concepção imanentista do mundo e da vida, ponto de partida para se alcançar uma explicação científica da natureza e da história. Não dizia respeito, por conseguinte, à rejeição do sentido ético e teleológico desse evoluir, já que isso era património comum das concepções socialistas da época. E como se viu, também Oliveira Martins entendia que o papel da instância política só seria adequado à sua essência quando o estado incarnasse o ideal de Justiça.

É certo que uma leitura rápida desta controvérsia, feita à luz do destino político dos dois amigos, pode fazer crer que a tese martiniana desvalorizava o cristianismo tendo em vista a fundamentação do socialismo não como um ideal essencialmente ético mas como uma ilação científica. De facto, o temperamento mais pragmático e activista e o pendor menos especulativo do histo-

(312) *Idem, ibidem.*
(313) *Idem,* p. 260.

riador conferiram uma conotação dominantemente cientista à sua ideia de socialismo. Em Julho de 1886, definia-a assim a Barros Gomes: «O *socialismo,* meu amigo, é a concepção mais objectiva, ou mais crítica, da natureza do homem e da sociedade, e n'este sentido é a *verdade,* não uma verdade absoluta que se define subjectivamente para o individuo; mas sim uma verdade relativa e realista ou scientifica. Diante do homem e da sociedade, o *socialista* está como um chimico deante de uma retorta» (314). Tal definição situava-o de imediato na corrente positivista; no entanto, relembre-se que o próprio Antero valorava esta dimensão «realista» do socialismo e considerava a metodologia de Martins, inspirada no *socialismo catedrático,* a «única verdadeiramente científica» (315). É certo que, para ele, esse estatuto seria insuficiente e, por isso, buscou uma ética e uma metafísica que lhe pudessem servir de fundamento último (316). E Martins ter-se-á situado no horizonte do cientismo tão criticado por Antero?

É evidente que não. Se o seu pendor cientista bloqueou o florescimento do filósofo que nele também vivia, a verdade é que não aceitava que a sua ideia de socialismo fosse identificada com o cientismo positivista. Como explicava a Antero, na sua *Teoria do Socialismo* demarcava-se com clareza dos positivistas: «V. sabe que o não sou [positivista]: nem V. desconhece a profunda differença que separa a philosophia *positivista,* reacção fecunda do espirito scientifico, contra o abuso do *á priori,* mas pseudo-systema, que, decepando a razão humana, pretende reduzir as suas faculdades activas à experimentação e ao método [baconiano?]» (317). Ora, a seu ver, mesmo quando ao nível da explicação social se recorre a «um methodo puramente experimental», «essa successão de phenomenos está subordinada a uma serie de leis metaphysicas» (318).

No fundo, tanto a concepção histórica de Antero como a de Martins remetiam para uma raiz metafísica. E é aqui que, na nossa opinião, surge uma diferença significativa que, contudo, em vez de separar os

---

(314) OLIVEIRA MARTINS, *Correspondencia,* pp. 90-91.

(315) ANTERO DE QUENTAL, *Cartas,* p. 292.

(316) Sobre esta questão, veja-se o nosso estudo atrás citado *Filosofia e Sociologia. A ideia anteriana de socialismo.*

(317) *Carta de Oliveira Martins a Antero de Quental,* in «A Edade-Média na Historia da Civilisação», pp. 24-25.

(318) *Idem,* p. 25.

seus destinos, acaba por iluminar o desfecho herculaniano das suas existências. De facto, Antero de Quental, apesar dos esforços feitos no sentido de encontrar um fundamento vitalista que ultrapassasse a rigidez panlogista da metafísica (e da filosofia da história) hegeliana, acabou por cair numa concepção necessitarista do sentido da história. Argumentar-se-á dizendo que, ao colocar a Vida como potencialidade infinita de ser, pretendeu defini-la como um processo de incessante criação original. A este argumento replica-se invocando o carácter teleológico da sua metafísica e a consequente sobredeterminação do presente pelo futuro já conhecido. O fim da história não era mais do que a explicitação da sua origem e, na sua totalidade, o tempo surgia eleaticamente idêntico a si mesmo e em última análise o Princípio e o Fim acabavam por coincidir. Por isso, a «história real» seria tão só um momento determinado pelo que *ainda não é,* mas que necessariamente *teria de ser.*

É verdade que o imprevisto poderia brotar da correlação evoluente das mónadas. Isso, contudo, em nada alteraria o sentido da história. Conclui-se, assim, que a metafísica anteriana apontava para uma justificação optimista da existência colectiva, pois o drama do ser terminaria com a libertação final pelo Bem. No entanto, a degradação inerente à dimensão objectiva e necessária dos ritmos do seu evoluir conduziam à depreciação do papel do homem na criação do seu próprio destino. Um tempo teleologicamente sobredeterminado seria uma sucessão ininterrupta e infinita de momentos que necessariamente teriam de extinguir-se a fim de garantirem a renovação física necessária à sua infinita e atemporal realização. Deste modo, a história aparecia como o reino da morte dos povos e dos indivíduos, e o optimismo que lhe era inerente só teria sentido em função do pessimismo decorrente da expressão empírica do tempo, sempre empobrecida pela transitoriedade das coisas (319). A história real seria o reino da «consciência infeliz». E para um temperamento contemplativo como o de Antero, a filosofia da história culminava na apologia de um ideal que, confrontado com o tempo presente, o via como um momento supremo de degradação e «queda».

A vida e a obra de Martins situam-no, aparentemente, nos antípodas de Antero. Com efeito, assim é, ao nível da comparação das personalidades e das vocações. Mas se relacionarmos o homem de

(319) Sobre a relação optimismo-pessimismo, veja-se *infra*, pp. 160-61.

acção e de ciência que Martins foi com a metafísica e com a atitude existencial que se escondiam por detrás do seu optimismo, compreender-se-á porque é que, apesar das diferenças, eles (e a época) acabaram por tecer um destino geminado pelo pessimismo e pelo fracasso. Como bem viu Luís de Magalhães, o optimismo martiniano encobria um pessimista: «Pessimista, decerto o foi; e ele próprio o não negava. Era uma tendência do seu espírito, que, tendo uma visão idealista das coisas, se assombreava e compugia ante realidades que lhe não correspondiam» (320). Logo, se o optimismo metafísico de Antero era indissociável de uma atitude pessimista em relação à história real, o optimismo social de Martins recalcava um pessimista por temperamento e por opção.

Para quem acreditava no valor da ciência e na possibilidade de se acelerar a história através da acção humana não se estranha o seu optimismo. Mas se se levar em conta que o evolucionismo martiniano, para fugir ao necessitarismo, pontualizava o tempo mediante a valorização cournotiana do acaso (321), dando-lhe não um estatuto secundário mas uma função decisiva na produção do drama histórico, explica-se porque é que o pessimismo se instalou no cerne da sua metafísica da história. É que, à luz do acaso, o optimismo cientista ficava pendurado nos fios da contigência. Assim sendo, que lugar existiria para a certeza ditada pelo legalismo cientista ou pelo logicismo da história?

Por tudo isto, Martins e Antero acabaram por se reconhecer no exemplo estóico de Herculano. E se o dissídio de um o conduziu à aniquilação da própria vida, o pessimismo do outro levou-o a concluir que, no fim de contas, «o nosso pobre Antero não tinha a philosophia bastante para perceber que da vida nem vale a pena nos desfazermos» (322).

2. RELEITURA DE ALGUMAS LEITURAS

Como se viu, nesta confrontação do ideário de Antero com o de Martins não se pretendeu fazer um estudo comparado de ambos

(320) LUÍS DE MAGALHÃES, *Prefacio*, in OLIVEIRA MARTINS, «Perfis», p. XI.

(321) Quanto à influência de Cournot na concepção de história em geral e, em particular, em Oliveira Martins, veja-se SÍLVIO LIMA, *O Determinismo, o Acaso e a Previsão em História*, 3.ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1958, pp. 37 e ss.

(322) OLIVEIRA MARTINS, *Correspondencia*, p. 160.

os pensadores. O nosso objecto privilegiado centrou-se em Antero e de Martins relevámos tão só o que achámos significativo para uma melhor compreensão do filósofo açoreano. Quais as razões por que seguimos esta via? Se analisar um pensamento exige sempre a definição do horizonte de recepção ou de confrontação que o condicionou, a verdade é que a leitura da maior parte dos estudos dedicados a Antero tende a valorizar o primeiro aspecto. Isto é, tem-se dado ênfase às influências exteriores que ditaram a sua formação e evolução, mas tem-se esquecido que o seu trajecto intelectual foi também fruto de um intenso e significativo diálogo com a realidade portuguesa (em particular com os positivistas e os republicanos) e foi cúmplice de um alinhamento grupal selado não só por relações de amizade fortes e duradouras, mas por um rico intercâmbio intelectual alicerçado, se não na unanimidade, pelo menos numa evidente convergência de pontos de vista.

Ora, se muitos autores têm visto em Antero e em Martins dois projectos paralelos, poucos têm assinalado a sua maturação conjunta e quase ninguém tem sublinhado a conclusão que hoje nos parece evidente: a influência que Martins exerceu na consolidação e concretização do ideário social e político do próprio Antero de Quental.

Estamos a pressupor, portanto, que partimos para este confronto, e em particular para os escritos anterianos, imbuídos de uma «memória» construída pelas múltiplas leituras que deles têm sido feitas. E teria de ser assim. Hoje, por mais reduções epistémicas que se possam fazer, o diálogo com Antero envolve uma pré-compreensão do seu pensamento. Deste modo, o estudo dos seus textos requer a concomitante releitura das várias interpretações que têm contribuido para a construção das «imagens» que temos do poeta-filósofo. Por conseguinte, a análise de um ideário como o seu situa-se sempre num horizonte polémico. E, no nosso caso, impõe-se tornar transparentes as interpretações que mais directamente (e polemicamente) serviram de pontos de referências privilegiados neste nosso ensaio: as do Integralismo, de Joaquim de Carvalho e de António Sérgio (323).

---

(323) Se não destacamos a análise dos trabalhos fundamentais de Leonardo Coimbra, José Marinho e Lúcio Craveiro da Silva, isso deve-se ao facto de a sua temática ser essencialmente filosófica-metafísica, enquanto aqui interessam somente as obras sobre Antero de maior incidência filosófico-política.

A interpretação integralista

Conhece-se o modo com António Sardinha tentou integrar figuras como Oliveira Martins, Teófilo Braga, Ramalho Ortigão, Antero de Quental e outras na vasta e secular galeria dos precursores do Integralismo Lusitano (324). Quem leia os seus artigos recuperadores, nomeadamente os insertos em *Ao Princípio era o Verbo,* verificará os esforços tendentes a mostrar que o seu movimento dava continuidade a uma linha genuinamente portuguesa a que pertenceriam, ao contrário do que sustentavam os ideólogos do democratismo, os melhores representantes da geração tida como a mais estrangeirada da nossa história da cultura: a geração de '70.

Numa relação hermenêutica, a actualização de um ideário passado só é possível quando existe um grau analógico mínimo que possibilita o diálogo e a sua recuperação à luz dos interesses do presente. E seria um silêncio grave — feito em nome de outras actualizações — não chamarmos a atenção para a existência de um pano de fundo comum ao pensamento político de intelectuais como Antero, Martins, Ramalho e ao Integralismo: o anti-individualismo com todas as suas consequências — luta contra o egoísmo ético, o liberalismo económico e o parlamentarismo. Na verdade, o movimento de Sardinha combatia igualmente as influências do racionalismo e do individualismo em nome do regresso a formas orgânicas (e tradicionais) de representação (325) e defendia que a superação da crise do liberalismo

---

(324) Vejam-se em particular ANTÓNIO SARDINHA, *Ao Principio era o Verbo,* 2.ª ed., Lisboa, Edições Gama, 1940, e FERNANDO CAMPOS, *No Saguão do Liberalismo,* Lisboa, Edições de José Fernandes Júnior, 1935. São obras que reunem colaboração dispersa, saída a partir dos meados da década de dez em vários orgãos integralistas. Aí se procura inserir figuras como Garrett, Herculano, Luz Soriano, Oliveira Martins, Antero, Fialho de Almeida, Ramalho Ortigão, Eça de Queirós e tantos outros no movimento anti-liberal que teria desaguado, naturalmente, no Integralismo Lusitano. Como é óbvio, esta linha de precursores era enxertada no ramo de autores inequivocamente anti-liberais e tradicionalistas: Gama e Castro, José Agostinho de Macedo, Marquês de Penalva, Acúrsio das Neves, Fortunato de S. Boaventura, Ribeiro Saraiva, Gouveia Pinto, Faustino da Madre de Deus, França Galvão e outros. Veja-se tb. FERNANDO CAMPOS, *Os nossos mestres da contra-revolução,* Lisboa, Portugália, 1924.

(325) Sobre o Integralismo, leiam-se FERNÃO DA VIDE, *O Pensamento Integralista,* Lisboa, Junta Provincial da Estremadura, 1923; LEÃO RAMOS DE ASCENSÃO, *O Inte-*

passava pelo ressurgimento de soluções históricas que teriam ficado enterradas na avalanche demolidora do século XIX. Significa isto que, para o Integralismo, a sociedade portuguesa seria um todo orgânico, na sua essência sempre idêntica a si mesma. Consequentemente, a ordem política não poderia radicar no indivíduo, mas teria de basear-se nos órgãos intermédios (Família, Corporações, Municípios) de modo a que a realidade contemporânea pudesse dar corpo à verdade histórica da nacionalidade, verdade esta que, por influências nefastas vindas do exterior, teria sido renegada a partir do Absolutismo e, sobretudo, da implantação do constitucionalismo (326).

Sendo Antero e Oliveira Martins anti-individualistas e anti-parlamentaristas confessos, foi natural a sua elevação a personalidades tutelares do tradicionalismo português (327). No fundo, os inte-

---

gralismo Lusitano, Porto, Gama, 1943; ANTÓNIO JOSÉ DE BRITO, *Reflexões acerca do Integralismo Lusitano,* Lisboa, Verbo, 1965. Para uma interpretação crítica do ponto de vista republicano veja-se CARLOS FERRÃO, *O Integralismo e a República. Autópsia de um mito,* 2 vols., Lisboa, Inquérito, 1964; a perspectiva «seareira» encontra-se em RAÚL PROENÇA, *Acerca do Integralismo Lusitano,* in «Páginas de Política», vol. 1.º, Lisboa, Seara Nova, 1938, pp. 11-113; uma crítica próxima do anarquismo pode ler-se em FAUSTINO BRETES, *Idéas do Integralismo,* Lisboa, Coop. Casa dos Gráficos, 1932.

(326) Para uma informação sobre os princípios em que assentaria a «monarquia orgânica, tradicionalista, anti-parlamentar» vejam-se «A Nação Portuguesa», n.º 1, 1.ª série, 8-IV-1914, pp. 4-6; FERNÃO DA VIDE, *ob. cit.,* pp. 80-84; ANTÓNIO SARDINHA, *Na Feira dos Mitos,* 2.ª ed., Lisboa, Ed. Gama, 1942, pp. 30 e ss.; LUÍS DE ALMEIDA BRAGA, *Sob o Pendão Real,* Lisboa, Ed. Gama, 1942, pp. 224 e ss.; PEQUITO REBELO, *Pela Dedução à Monarquia,* 2.ª ed., Lisboa, Ed. Gama, 1945, pp. 54 e ss.

(327) «Nosso precursor, Oliveira Martins ensina-nos que uma ideia não triunfa enquanto não alcança a sua franca maturidade e enquanto se não cria à volta dela um estado de espírito disposto a aceitá-la. Oliveira Martins teve por isso mesmo a sorte de todos os antecipados.... Nas suas dúvidas, no seu negativismo, Oliveira Martins padeceu por nós .... Sirva-nos de estímulo tão extraordinária lição! E mais persuadidos do que nunca do valor das grandes verdades tradicionais, saibamos restaurar pelo exercício desassombrado da razão as instituições que, esclarecidas apenas pela experiência, os nossos antepassados conservaram e defenderam através de tantas vicissitudes e desalentos. Se mais felizes do que Oliveira Martins nós o conseguirmos, é a continuidade da Pátria que se reata, — será Portugal por si próprio retomando o curso suspenso da sua história» (ANTÓNIO SARDINHA, *Oliveira Martins* (1918), in «Ao Principio era o Verbo», p. 173. E, em relação a Antero, escrevia: «Se nós somos, de certo modo, o partido póstumo de Oliveira Martins, porque é que não havemos de contar Antero de Quental entre os nossos cama-

gralistas fizeram em relação às figuras carismáticas da nossa vida intelectual finissecular (Herculano, Antero, Martins, Teófilo Braga, Ramalho) aquilo que, em França, a *Action Française* e outros movimentos integralistas fizeram em relação às suas. E como muitos dos pensadores recuperados pelo reaccionarismo francês (328) (Proudhon, Comte, Renan, Taine) foram mestres da geração de '70, essa incorporação servia de argumento supletivo para comprovarem o tradicionalismo dos nossos intelectuais oitocentistas. Assim, se Charles Maurras apresentou Comte e Proudhon como precursores do seu movimento e Georges Valois criou o *Cercle Proudhon* (329) com a finalidade de combater o sindicalismo socialista e anarquista, os integralistas fizeram o mesmo em relação aos discípulos portugueses daqueles pensadores (330).

Tem de reconhecer-se que esta táctica argumentativa incorria numa contradição face aos postulados doutrinais dos seus proponentes, pois tinha subjacente uma solução que, sendo válida para a França e para Portugal, colidia com a especificidade nacionalista que o movimento pretendia justificar. E, por outro lado, dado que apresentavam esses precursores fora do contexto global dos seus ideários e da conjuntura político-social que os condicionou tais interpretações só teriam uma aparente objectividade silenciando todas as *diferenças* irrecuperáveis.

---

radas mais velhos?» (ANTÓNIO SARDINHA, *O Verdadeiro Antero* (1918), in «ob. cit.», p. 121). Como se compreende, este tipo de recuperação fez escola nos integralistas e depois foi seguido por alguns anterianistas ao serviço do salazarismo. Da abundante literatura imbuída desta orientação, destacamos: RAÚL LEAL, *Contribution à l'étude des idées politiques et sociales de l'École de Coimbra. Thése de doctorat d'Université presenteè à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris,* Paris, Maurice Lavergne, Imprimeur, 1941 (Estudo lastimável tanto do ponto de vista metodológico como ao nível do conhecimento das fontes); ALFREDO PIMENTA, *Mestres de Pensamento,* Braga, Ateneu Comercial, 1941; JOÃO AFONSO, *Antero de Quental e o Pensamento da Revolução Nacional,* Lisboa, Ed. Panorama, 1967; RUY GALVÃO DE CARVALHO, *Antero de Quental e António Sardinha profetas do perigo eslavo,* in «Panorama», n.º 20, III série, Dezembro, 1960.

(328) Veja-se ZEEN STERNHELL, *ob. cit.*, pp. 146 e ss.

(329) *Idem,* pp. 26, 29, 31, 41, 177, 186 e ss., 197, 236 e *passim.*

(330) Exemplo: «Antero foi, sobretudo, um discípulo de Proudhon. Ninguém, como Proudhon, possuiu o senso da política tradicional dos reis franceses e se revelou um adversário implacável da diminuição social trazida à França pelos falsos dogmas de 89» (ANTÓNIO SARDINHA, *O Verdadeiro Antero,* in «Ao Principio era o Verbo», p. 109).

Ora, no caso de Antero (como no caso de Martins e de Teófilo que aqui não estudaremos) (331), a acentuação das diferenças de estrutura de pensamento e de conjuntura é bastante para se mostrar o carácter ideológico e, portanto, altamente discutível dessas integrações.

Se não vejamos. A teoria política do Integralismo visava contestar não só os postulados das concepções racionalistas e contratualistas acerca da origem do poder, como remetia para o restabelecimento da doutrina jusdivinista. Como se viu, estas premissas eram incompatíveis com o modo como Antero concebia o problema político. Em primeiro lugar, o seu ideário situava-se dentro de um horizonte *imanentista* e a sua metafísica (não a sua moral) era inconciliável com o cristianismo em dois pontos fundamentais: não aceitava nem a doutrina da criação — Antero, sendo imanentista, não acreditava na geração *ex-nihilo* — nem a mediação histórico-institucional da mensagem divina. Um Deus-pessoa seria uma contradição, disse ele algures (332), como o era a gestão institucional do seu legado. Por tudo isto eram-lhe estranhas todas as concepções que remetessem para uma origem divina do poder político e que implicassem a ressurreição de práticas ultramontanas nas relações entre o *poder espiritual* e o *poder temporal.* E se o Integralismo era a expressão radical desta tendência, já se vê que só com o silêncio ou com a deturpação das premissas metafísicas da teoria política anteriana essa recuperação poderia passar por legítima e natural.

Sabe-se igualmente que um dos cavalos de batalha do Integralismo contra as correntes progressistas da época se centrou na luta contra a *lei da evolução.* Com efeito, fosse na sua versão exclusivamente cientista, fosse na sua equacionação metafísica (como em Antero), a perspectiva diacrónica da história foi uma característica comum a todas as correntes sociais não tradicionalistas. Isto explica que os integralistas se tenham empenhado em contestar o valor da ideia de pro-

---

(331) Veja-se ANTÓNIO SARDINHA, *Teófilo, mestre da contra-revolução,* in «A Nação Portuguesa», 1.ª série, n.os 1, 2 e 3, I ano, 1914 pp. 7-15, 38-52 e 92-100. Revê a sua posição inicial em *O Velho Teófilo,* in «Na Feira dos Mitos. Ideias & Factos», 2.ª ed., Lisboa, Ed. Gama, 1942, pp.43-48 e Teófilo Braga, in «A Prol do Comum... Doutrina & Historia», Lisboa, Livraria Ferin, 1934, pp. 243-49.

(332) Aquando da publicação definitiva do nosso estudo sobre o pensamento social e político de Antero, dedicaremos um capítulo à análise da sua atitude face ao cristianismo enquanto filosofia e enquanto religião institucionalizada.

gresso e do seu fundamento evolucionista: «Toda a manobra afincada da Vida se empenha — segundo Sardinha — em manter integralmente as condições específicas da sua génese. É o princípio designado por *lei da constância original dos seres*» (333). E, visando os evolucionistas, concluía: «Em vez de se interpretar como a suscitação incessante dos seres para um aperfeiçoamento que se mede pela distância que vai da monera ao homem, a Evolução, perdido o seu conteúdo arbitrário e fantasioso, passa de ora avante a designar tão somente uma aturada manobra de *permanência*. Não mais o devenir interminável de que tanto se utilizaram os padroeiros da utopia libertária.... A vida *é*. E como *é*, procura perdurar, conservando com afinco a sua constância original» (334).

Pese embora o facto de o evolucionismo anteriano ser de cariz metafísico, exigindo, por isso, a medição espiritual como critério aferidor do sentido da evolução natural e social, não se pode dizer que a sua concepção de natureza e de sociedade fosse compatível com a pretensa *lei da constância original dos seres*. E para não repetirmos as pertinentes objecções que Raúl Proença apresentou a esta tese — que Sardinha foi buscar a René Quiton —, basta recordar que a invocação da metafísica em Antero visava limitar o valor de algo parecido com aquela pretensa lei: a lei da *constância do movimento* (335). Com efeito, a análise da concepção mecanicista de evolução — tal como Spencer e Haeckel a apresentavam — revelava que só metafísicamente o evolucionismo poderia desaguar numa fundamentação progressiva da história. Com a demonstração de que a *realidade superior*, conquanto condicionada pela *inferior*, era um *quid* qualitativamente mais rico de ser, Antero pretendia mostrar que o cosmos era uma

---

(333) «'Evolução' já não significa 'mudança', 'modificação', mas antes 'permanência', 'fixidês'. Toda a manobra afincada da Vida se empenha em manter integralmente as condições específicas da sua génese. É o princípio designado por *lei da constância original dos seres*» (ANTÓNIO SARDINHA, *O Valor da Raça. Introdução a Uma Campanha Nacional*, Lisboa, Almeida, Miranda & Sousa, Editores, 1915, p. 13). O integralista português segue as ideias pretensamente científicas de RÉNÉ QUINTON expendidas em *L'eau du mer, milieu organique*, 2ème éd., Paris, Masson, 1912, p. 435.

(334) ANTÓNIO SARDINHA, *ob. cit.*, p. 137.

(335) Veja-se FERNANDO CATROGA, *A ideia de evolução em Antero de Quental*, pp. 377 e ss.

totalidade evoluente e espiritualmente progressiva. E, tal como a natureza, assim seria a sociedade.

É certo que esta tendência perfectibilista não caía nos exageros ingénuos do progressismo iluminista e das suas traduções cientistas. A convicção de que a evolução, dando-se no tempo, implicava necessariamente a realidade física da morte, conferiu-lhe o estatuto dramático de um processo de avanços e de recuos. A lição de Vico e Michelet foi bem apreendida. Mas este facto não autorizava a concluir-se que o presente decandentista, que então se vivia, devesse dar lugar ao reaparecimento da *ordem* destruída pelo camartelo da revolução individualista. Se o Integralismo interpretou a obra da Revolução Francesa e do nosso liberalismo como aberrações históricas, Antero e Oliveira Martins entenderam-na como um momento crítico necessário à destruição de estruturas mentais e sociais que impediam a desenvolução da sociedade. Daí que as suas críticas ao liberalismo praticado dezenas de anos depois da revolução de 1820 fossem compatíveis com o apreço pelas conquistas alcançadas pelo movimento liberal (nomeadamente no domínio dos direitos fundamentais) e pela obra de alguns dos seus maiores vultos (veja-se, por exemplo, a admiração que nutriam pela acção reformadora de Mouzinho da Silva) (336). Portanto, o erro dos liberais situava-se no facto de tentarem perpetuar princípios que já tinham cumprido a sua missão histórica. Ao liberalismo, deveria suceder uma nova ordem que, absorvendo as suas conquistas e actualizando, à luz das realidades contemporâneas, o espírito de organicidade do Antigo Regime, conseguisse superar o momento decadentista e entrar num novo renascimento. Ao contrário, em nome da mencionada lei, o projecto integralista era portador da crença de que seria possível anular a própria história e regressar ao período que elegeram romanticamente como o momento essencial da sociedade portuguesa: a Idade Média. E aquilo que para eles era tão só um ponto de referência paradigmática, era para o Integralismo o ponto de partida da leitura apologética que fazia da história de Portugal (337).

---

(336) Veja-se *supra*, pp. 37-38.

(337) Veja-se ANTÓNIO SARDINHA, *Teoria do Município*, in «À Sombra dos Pórticos», Lisboa, Editorial Restauração, 1961, pp. 109 e ss. e *O Valor da Raça*, pp. VII e ss.

Em face destes propósitos, compreende-se como o anti-racionalismo revelado pelo pensamento integralista desaguou, ao nível da teoria social, na defesa de um critério empirista de validação do conhecimento sociológico incompatível com o espírito e a letra do ideário anteriano. De facto, é certo que, do ponto de vista filosófico, Antero não pode ser considerado como um filósofo de orientação racionalista pura. E Sardinha tem razão quando acentua o carácter intuicionista da sua filosofia (338). Mas isso não chega, sem mais, para que o definamos como um adversário irredutível tanto do racionalismo como do valor do conhecimento científico. Sendo um pensador de tipo sintético, pretendeu encontrar uma via conciliatória entre as intuições metafísicas e as conclusões das ciências. Nesta perspectiva, jamais negou o seu valor relativo — que explicava em termos kantianos —, pois limitou-se a contestar, por um lado, as pretensões naturalistas-empiristas tendentes a elevar a lei científica a princípio último e exclusivo do ser e, por outro, o kantismo que, ao se situar numa posição agnóstica, se recusava a ultrapassar os limites da teoria do conhecimento e dos postulados da razão prática. Contra os primeiros, avançou com argumentos demonstrativos da insuficiência metafísica da *realidade* (e da sua representação científica) e, contra os segundos, empenhou-se em mostrar que, mediante uma experiência trancendental e mística, o homem poderia abrir-se à essência última das coisas. E, como é sabido, esta ascensão culminava na revelação do ser como Bem, isto é, como *dever ser*.

Embora fosse uma filosofia anti-racionalista, o Integralismo acabava por justificar uma separação radical entre o *dever ser* e o *ser* e logicamente, no campo social, entre a ética e a sociologia. Com efeito, ao assentar a sua explicação da história na *lei da constância original dos seres* subtraía o tempo a qualquer dinâmica produtora de diferenças qualitativas. Estas seriam sempre excrescências originadas pelo exterior. Com isto chegavam à conclusão requerida pelos prossupostos político-ideológicos da sua análise: a demonstração-do valor omnipresente e ahistórico da Tradição. E como para Comte, também para os integralistas os mortos deveriam comandar os vivos.

(338) «Sem hesitar, eu considero Antero um precursor das modernas filosofias da intuição» (ANTÓNIO SARDINHA, *O Verdadeiro Antero*, in «Ao Principio era o Verbo», p. 99).

Assim, a boa política basear-se-ia na verificação dessa essência permanentemente depositada na memória da nação, isto é, na sua história (339). Sendo o progresso uma ilusão, tal essência, como um *facto*, estaria presente desde o momento mítico e original: o nascimento da nacionalidade. Deste modo, enquanto a metafísica da história anteriana postulava um princípio ético como norma sobredeterminadora do conhecimento social e da acção política, o Integralismo, ainda que em nome do cristianismo e da genuidade da alma portuguesa, perfilhava as máximas defendidas pelo positivismo tradicionalista francês, nomeadamente por Charles Maurras. E, do ponto de vista do conhecimento social, acabava por fazer a apologia de um critério empirista que, recusando qualquer mediação ética, fomentava a revivescência de um amoralismo político de inspiração contra-revolucionária. Em resumo, a defesa da *política do facto* (340), feita em contraposição às concepções éticas de compreensão da história e do conhecimento social, era a face metodológica do conhecido princípio maurrasiano do *politique d'abord* (341). Como facilmente se verifica, tudo isto era estranho ao teleologismo ético sobredeterminador da metafísica e da sociologia anterianas, o qual se pode resumir nesta conclusão essencial: «No mundo da consciência dissolvem-se todas as leis natu-

(339) «'Tradicionalismo' não é 'obscurantismo'. É antes *continuidade* no *desenvolvimento*» (ANTÓNIO SARDINHA, *Ao Principio era o Verbo*, p. XIII); ou ainda: «o tradicionalismo é o sistema da harmonização dos valores constantes com os variáveis, pela continuidade do tempo e das gerações» (HIPÓLITO RAPOSO, *Folhas do Meu Cadastro*, Lisboa, Ed. Gama, 1945, pp. XXX).

(340) «É o *facto* que nos inspira, unicamente o *facto*. Conduz-nos não a suposta excelência dos Princípios. É o inventário das realidades ambientes o motivo que intimamente nos delibera» (ANTÓNIO SARDINHA, *O Valor da Raça*, p. 152). E que esta factualidade se acasalava com a incorporação conservadora do positivismo, revela-o explicitamente o próprio Sardinha: «Somos tradicionalistas. Mas ser tradicionalista não é encerrar-nos na contemplação saudosa do Passado. É antes reconhecer a contínua sucessão dinâmica em que a história se coordena entre si, efectuando a solidariedade dos Mortos com os Vivos, segundo a visão admirável dos melhores conceitos de Augusto Comte» (*Idem, ibidem*). A perspectiva ético-racionalista é defendida polemicamente por RAÚL PROENÇA, *ob. cit.*, pp. 53 e ss.

(341) Um confronto entre estes dois modos de conceber as relações entre a ética e a política encontra-se na polémica entre Sérgio e Cabral de Moncada. Veja-se ANTÓNIO SÉRGIO, *Idealismo e Realismo. «Morale d'abord» e «Politique d'abord»*, in «Seara Nova», n.º 163, VII ano, 3-V-1929, pp. 293-301.

rais e sociais na única lei moral» (342). Logo, a idealidade teria de comandar a realidade e a política deveria subordinar-se à ética.

Por outro lado, incorporando algumas das teses essenciais do racismo oitocentista (Taine, Gobineau, Le Bon, Gumplowicz) o Integralismo valorou tão excessivamente a importância dos factores rácicos na explicação da história que alguns dos ideólogos que lhe estavam próximos, como Mariotte, não deixaram de contestar tal exagero (343). Também esta doutrina era incompatível com a filosofia da história de Antero. É certo que o poeta não foi estranho à valorização do elemento étnico na determinação das diferenças culturais e políticas. Porém, como se prova pela polémica que sustentou com Teófilo Braga, não lhe deu o estatuto de causa decisiva, nem o enclausurou num nacionalismo estreito. As raças eram tão só um dos factores de concretização específica da evolução do Espírito universal (344).

Como se tudo isto não bastasse para se mostrar que só mediante amputações e silêncios Antero pôde ser recuperado por um movimento como o Integralismo (e seus continuadores) outras diferenças significativas podem ser apresentadas para corroborar a incompatibilidade. Assim, vimos que a sua invocação da Idade Média era tão só paradigmática (345). Admirava-lhe a espiritualidade monoteísta e a gestão harmoniosa e orgânica dos conflitos sociais, mas não alimentava a pretensão revivalista que se nota nos textos tradicionalistas, nem lhe conferia qualquer função essencial no destino da pátria. Bem

---

(342) ANTERO DE QUENTAL, *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, in «Prosas», vol. 3, p. 131.

(343) Com efeito, em 1917, contra as teorias rácicas de Sardinha, Mariotte escrevia: «A que excessos de charlatanismo conduz o misticismo étnico, a barbárie do nacionalismo rácico! .... E no entanto o sr. dr. António Sardinha é um talento. Mas é um talento transviado pelo misticismo étnico» (MARIOTTE, *O Nacionalismo Racico do Integralismo Lusitano*, Edição do Autor, 1917, p. 65).

(344) Em síntese, a literatura de um povo, ou melhor, a sua cultura, «considerada como um todo [sintético], uma obra gigantesca e colectiva, apresenta-se como a expressão do seu espírito nacional, determinado não por tal ou tal elemento primitivo e, por assim dizer, fisiológico, mas pelos elementos complexos, uns fatais outros livres, uns criados outros herdados, cuja síntese constitui a *ideia* da sua nacionalidade — raça, instituições, religião, tradição histórica, e vocação política e económica no meio dos outros povos» (ANTERO DE QUENTAL, *Considerações sobre a Filosofia da História Literária Portuguesa. A propósito de alguns livros recentes* (1872), in «Prosas», vol. 2, p. 224).

(345) Veja-se *supra*, p. 38, nota 5.

vistas as coisas, a Idade Média, se foi grande espiritualmente, foi também um período de decadência. É que, em nome do evolucionismo histórico, a sua importância não residia em si mesma, mas no facto de ter sido um momento necessário para o advento do período decisivo da modernidade — o Renascimento (e a revolução cultural do Humanismo) —, o qual, ao lançar as bases de uma concepção antropocêntrica e imanentista da natureza e da história, teria iniciado o estádio definitivo da evolução espiritual da humanidade. Ora, nada disto se encontra no projecto integralista. Ao contrário, este via na época moderna o começo de uma contaminação estrangeirada cujo vírus levou ao individualismo e ao liberalismo dos séculos posteriores.

Por outro lado, o tradicionalismo era um restauracionismo e, por isso, lutava pelo regresso à mítica monarquia orgânica-corporativa que teria existido na fase medieval. Sabemos que Antero também sustentou a necessidade de se instaurar um sistema de representação orgânica. Porém, enquanto para o escritor oitocentista a *questão do regime* assumiu sempre um significado epifenoménico, para o Integralismo ela constituiu a pedra de toque do edifício político que reivindicava (346). Isto é, no projecto contra-revolucionário de Sardinha e de seus sequazes, a forma de representação orgânica tinha na *monarquia hereditária tradicionalista* — também não aceitavam a monarquia constitucional — e no *catolicismo integrista* os seus coroamentos supremos (347). Pela primeira, garantir-se-ia a consubstan-

---

(346) Como é lógico, não queremos dizer com isto que o programa integralista se reduzia à defesa da mera mudança de regime. Bem pelo contrário: a restauração da monarquia orgânica, anti-individualista e anti-parlamentar era a condição prévia para o início de uma reforma política-administrativa, económica (enfiteuse, restabelecimento dos morgadios, proteccionismo do estado) e social (concertação corporativa dos conflitos entre o capital e o trabalho). No entanto, esse edifício seria impossível se não se derrubasse a República e anulassem as ilusões liberais e constitucionalistas de muitos monárquicos fiéis a D. Manuel II.

(347) É verdade que os integralistas, distanciando-se do legitimismo ortodoxo, não confundiam a monarquia com a pessoa do rei, nem lhe conferiam um poder absoluto. Viam-na como uma instituição, mas, antes dela, colocavam a nação. Logo, tendiam a confundi-la com a própria ideia de pátria. «Mais do que uma simples forma de governo, a Monarquia revela-se por este modo como a expressão definitiva da própria nação organizada. Não é o instrumento duma vulgar transformação política» (Luís de Almeida Braga, *Posição de António Sardinha*, Lisboa, Ed. Gama, 1943, p. 54). De qualquer modo, o rei, enquanto incarnação visível da tradição nacional, seria o vértice necessário para o coroamento da transformação

ciação da unidade espiritual da nacionalidade que a religião católica justificava ideologicamente. Assim, no contexto polémico da I República, acabaram por se definir contrária, mas não contraditoriamente, face aos seus opositores. E se os vencedores do 5 de Outubro viam na destruição da monarquia e na laicização das consciências e das instituições as panaceias para os males da pátria, os integralistas inverteram a proposta: a solução encontrar-se-ia na restauração da ordem espiritual e da ordem temporal existentes no período pré-liberal e, em particular, na fase em que a coroa funcionou aconselhada por *ordens* reunidas em Cortes. Ao empolar a *questão monárquica* e o *problema clerical,* ao combater de armas na mão contra a República, o Integralismo revelou-se, no fundo, como uma espécie de jacobinismo de sinal contrário (348).

Tudo isto é estranho ao pensamento social de Antero. Fosse em prol da monarquia, fosse em nome da república, a *questão do regime* apareceu-lhe sempre como uma reivindicação secundária. Dentro da sua metodologia, as tarefas prioritárias situavam-se no terreno educativo e na reformação económica. Assim sendo, relembre-se o que receitava para a França e para Portugal. Naquele país, a consolidação da III República era um dado adquirido e, por isso, toda a acção reformadora teria de realizar-se dentro dos seus quadros; em Portugal, mais do que lutar contra o *statu quo,* impunha-se solucionar as questões essenciais e só depois a discussão acerca das formas de regime seria legítima, já que tão improfícuo era o combate,

---

cultural e social propugnada pelo Integralismo. Daí que, como escrevia Marcelo Caetano, o movimento visasse «completar o movimento nacionalista pelo pensamento monárquico, coroá-lo pelo pensamento cristão» (Cit.º por LUÍS DE ALMEIDA BRAGA, *ob. cit.,* pp. 72-73.

(348) Como se sabe, o Integralismo, sendo uma corrente anti-individualista e anti-parlamentar, preparou o terreno ideológico para o advento do salazarismo. No entanto, isso não significou que muitos dos seus principais animadores, contemporâneos da instauração da ditadura (Rolão Preto, Hipólito Raposo, Luís de Almeida Braga, Alberto de Monsaraz), se tenham reconhecido no programa do chamado «estado novo». Sobre esta questão, vejam-se RIVERA MARTINS DE CARVALHO, *O Pensamento Integralista perante o Estado Novo,* Lisboa, 1971 e, em particular, os trabalhos de MANUEL BRAGA DA CRUZ, autor que tem estudado as relações entre ambos os movimentos. Algumas das suas conclusões já foram apresentadas no colóquio «O Fascismo em Portugal» realizado em Março de 1980, na Faculdade de Letras de Lisboa.

sob o regime monárquico, pela instauração da república, como, sob esta, seria a luta pela restauração da monarquia. Portanto, a nosso ver, tanto Robespierre como Maurras não se enquadram no espírito do anterianismo.

Além do mais, julgamos que o projecto integralista não se compaginava com a intenção social de Antero. É que, bem vistas as coisas, o autor dos *Sonetos* teve sempre no seu horizonte a necessidade de combater o poderio económico e político das oligarquias em nome da necessidade de se instaurar uma maior democratização da propriedade. Ao contrário, o Integralismo baseava-se num programa que, se introduzia algumas reformas político-administrativas (descentralização) e económicas, voltadas para a defesa das *classes médias*, e se tentava animar movimentos sindicais corporativos integrados no estado, fazia-o com o fito de alargar a base social de apoio de uma aristocracia terratenente (enfiteuse, morgadios) (349).

A leitura de Joaquim de Carvalho

Dadas as diferenças ideológicas e de «ofício», não se estranha que a «antheriana» de Joaquim de Carvalho nos dê uma interpretação diversa do pensamento do filósofo açoreano. Em vez de uma leitura de inspiração tradicionalista, encontramo-nos perante uma análise filtrada por valores republicano-liberais e, enquanto os ensaios de Sardinha, mais do que pela busca da máxima objectividade possível, foram ditados por um motivo político-ideológico directo, os estudos de Joaquim de Carvalho possuem a solidez de critérios e a vastidão de conhecimentos requeridos pela sua natureza académica e pela preocupação científica dela decorrente. Por isso, a «antheriana» (350)

---

(349) Vejam-se, em particular de José Pequito Rebelo, *As Falsas Ideias Claras em Economia Agrária*, Lisboa, Nação Portuguesa, 1926, e *Cartilha do Lavrador*, Lisboa, Typ. da Livraria Ferín, 1922.

(350) Com efeito, com o título *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XIX (Antheriana)*, Coimbra, 1955, Joaquim de Carvalho reuniu os artigos publicados desde 1929, a saber: *A Evolução Espiritual de Antero (Ensaio de breve interpretação)*, Lisboa, Seara Nova, 1929; *Prefácio* às «Cartas Inéditas de Antero de Quental a Oliveira Martins», Coimbra, 1931; *Acerca dos Raios de Extinta Luz*, Lisboa, 1944; *Antero de Quental e a Filosofia de Eduardo de Hartmann*, em «In Memoriam de Delfim Guimarães», Lisboa, 1934; *Sobre a Origem da Concepção da Inconsciência*

do Mestre coimbrão, se não atingiu a densidade metafísica do ensaio de Leonardo Coimbra nem alcançou o brilhantismo problematizador das interpretações de Sérgio, ultrapassa-os a todos no que respeita à explicação (e compreensão) histórica do ideário de Antero.

Recorrendo ao método histórico-evolutivo (351), Joaquim de Carvalho soube delinear melhor do que ninguém os condicionalismos sócio-ideológicos que levaram à formação mental de Antero, assim como conseguiu mostrar de um modo convincente as fases atribuladas do seu percurso intelectual até à hora derradeira e trágica do suicídio. E talvez o maior defeito desta metodologia resida no facto de valorizar excessivamente a perspectiva diacrónica, relegando para um plano secundário a reconstituição do ordenamento exigido pela estrutura essencial do ideário anteriano. Como não o fez, a sua interpretação não realça devidamente as relações lógicas existentes entre a metafísica e as ciências e, dentro destas, entre a economia e a política, bem como obscurece a sobredeterminação ética desse religamento. Ficam, assim, por esclarecer, entre outros temas, os elos existentes entre os princípios metafísicos, a filosofia da história e a teoria social. A predominância dada ao estudo das fontes filosóficas (Proudhon, Hegel, Eduardo de Hartmann) e a aceitação um pouco acrítica de algumas ideias feitas acerca do seu socialismo levaram-no a ser insensível aos problemas emanados do seu alinhamento com as teses do organicismo sociológico e com a sua adesão às propostas de Oliveira Martins inspiradas no *socialismo catedrático*. Daí que todas as questões inerentes à ideia de sociedade e respeitantes à concretização do ideal de democracia e de socialismo apareçam esbatidas nos seus textos e pouco conexionadas com os seus pressupostos filosóficos.

A verificação de tais lacunas conduziu-nos a esta conclusão: mau grado as suas auto-exigências de objectividade, Joaquim de Carvalho deu-nos uma visão de Antero delimitada pelo horizonte ideológico em

---

de Deus em Antero de Quental, in «Biblos», Coimbra, vol. 20, 1944. Os trabalhos de Joaquim de Carvalho tiveram também a grande virtude de iniciar outros investigadores (Bruno Carreira, Rui Galvão, Ângelo Raposo Marques, Victor de Sá) na indagação do ideário anteriano.

(351) «...O único método fecundo, tanto na indagação dos factos relevantes, como na respectiva coordenação e dimensão, é o método genético, ou histórico-evolutivo» (JOAQUIM DE CARVALHO, *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XIX*, p. 4).

que se situou (352). Com efeito, a própria escolha do poeta-filósofo como um dos seus interesses intelectuais maiores é já um sintoma desse facto. Olhando para a data em que apareceu o seu primeiro ensaio—*A Evolução Espiritual de Antero* (1929)—é pertinente concluir-se que pretendeu medir-se com os grandes vultos da intelectualidade de então (António Sardinha, António Sérgio, Leonardo Coimbra) que, por motivos filosóficos e políticos, tinham eleito Antero como uma das suas preocupações dominantes. Mas se esta intenção polémica é indesmentível, no entanto, ela não é exclusiva para explicar o seu encontro com o autor das *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*. Se pensamos bem, este deveu-se a um projecto mais global. Joaquim de Carvalho, para além da sua brilhante actividade como historiador da filosofia e da cultura, alimentou a intenção de fundamentar fenomenologicamente a *compleição do homem português* (353). E, como Pascoais, viu na *saudade* e no modo pampsiquista (354) como o português se relaciona com a natureza algumas das suas características essenciais. Infelizmente, a morte impediu-o de explicitar e de completar esse projecto. No entanto, dos textos que ficaram é lícito concluir-se que, para ele, o pampsiquismo seria a tradução metafísica de uma atitude que tinha no culto da saudade a sua expressão ao nível do sentimento. Ora, a seu ver, a filosofia anti-dualista e anti-mecanicista de Antero — antecedendo o pampsiquismo de Pascoais — foi a melhor versão oitocentista dessa característica tipológica do homem português. E se o seu encontro com o poeta açoreano teve, a princípio, outras motivações, acabou por se estreitar em função das suas derradeiras preocupações filosóficas.

Tem de aceitar-se como legítima esta incorporação hermenêutica. Todavia, o mesmo não se poderá dizer no que concerne à sua carac-

---

(352) Sobre a sua vida e o seu pensamento filosófico-político, leiam-se BARAHONA FERNANDES, *Joaquim de Carvalho — Pessoa e Atitude Espiritual*, in «Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho», vol. 9, 1963, pp. 889-915; ALBERTO FEREIRA, *Joaquim de Carvalho e a Cultura Portuguesa*, in «Vértice», Coimbra, n.º 211, 1961, pp. 235 e ss. e n.º 212, 1961, pp. 325-37.

(353) Veja-se JOAQUIM DE CARVALHO, *Compleição do Homem Português*, Coimbra, 1953.

(354) Sobre a sua inserção no movimento saudosista, leiam-se JOAQUIM DE CARVALHO, *Problemática da Saudade*, Porto, Separata do XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências, 1950, e *Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

terização do ideário social anteriano. Na verdade, para além das lacunas de informação, nomeadamente no que respeita à história da implantação da I Internacional em Lisboa e ao impacto de outras correntes sociais — o que se compreende devido às dificuldades de acesso a algumas fontes e ao atraso dos estudos sobre essas questões entre nós —, encontramos omissões e certas interpretações que só em função do horizonte filosófico e político em que se inseriam podem ser explicadas. É que, na nossa opinião, o delineamento do perfil político do filósofo oitocentista não passa pela mera acentuação das influências que recebeu da literatura democrática e socializante de origem francesa e pelo registo da sua fidelidade aos ideais da juventude. O problema da formação e evolução do pensamento anteriano é bem mais vasto quanto aos seus horizontes exteriores de referência e bem mais rico quanto aos ecos dos acontecimentos sociais e políticos relevantes na sociedade portuguesa de então. Assim, só uma leitura exaustiva de todas as suas fontes (directas ou indirectas) e a equacionação das suas posições teóricas (e práticas) em face dos movimentos ideológicos e políticos da época permitirão fazer as demarcações necessárias para uma correcta análise do significado último das suas propostas sociais.

Tem de se reconhecer que este trabalho não se encontra feito de um modo exaustivo nos textos anterianos de Joaquim Carvalho. É verdade que a sua formação de historiador e a sua clarividência analítica lhe permitiram enxergar as diferenças existentes entre o ideal de socialismo e o movimento republicano (com as suas diversas tendências) (355). No entanto, os conhecimentos acerca da história política e da história das ideias desse período, a par do bloqueamento objectivo provocado pelo limiar ideológico em que se situava, impediram-no de apreender em toda a sua extensão o significado da ideia de democracia (e de socialismo) em Antero de Quental. Nos seus textos, o pensamento político do autor dos *Sonetos* surge integrado na grande família democrática. E embora o demarque do republicanismo estrito, pouco diz acerca da sua componente anti-individualista e anti-parlamentarista. O que se compreende, tendo em conta as premissas ideológicas de Joaquim de Carvalho, as quais, apesar de recalcadas em função

(355) Em particular, no seu estudo sobre a *Formação da Ideologia Republicana em Portugal*, in LUÍS DE MONTALVOR, «História do Regimen Republicano em Portugal», vol. 1, pp. 236 e ss.

de seu desejo de objectividade, acabaram por se infiltrar nos silêncios do texto. Em resumo, para além da busca da máxima objectividade possível e em concomitância com o seu interesse filosófico pelo poeta, Joaquim de Carvalho viu em Antero um democrata e socialista, acabando, no entanto, por situá-lo na galeria dos formadores do nosso republicanismo. E, para se provar esta conclusão, basta ter presente o ensaio que escreveu para a *História do Regimen Republicano em Portugal.*

A leitura de António Sérgio

Parece-nos indiscutível que a imagem dominante de Antero que hoje prevalece nas consciências cultas do país foi a construída por António Sérgio. De facto, quem não fica rendido à profundidade das *Notas sobre as Tendências Gerais da Filosofia,* à argúcia de artigos como *Os dois Anteros,* às verdades contidas em ensaios como *O Socialismo de Antero,* à dialéctica de *Um Problema Anteriano,* à inteligência analítica que preside aos comentários dos *Sonetos?* Só o facciosismo impedirá que se não veja nos trabalhos sergianos um contributo decisivo para a compreensão do perfil intelectual do poeta oitocentista (356).

---

(356) É vastíssima a bibliografia sergiana sobre Antero: *Notas sobre os Sonetos e as Tendencias Geraes da Philosophia de Antero de Quental,* Lisboa, Livraria Ferreira Editora, 1909; *Antero de Quental. Sonetos Escogidos* (Prefácio e selecção), Santiago de Compostela, Publicaciones del Instituto de Estudios Portugueses, 1933; *Sobre o Socialismo de Antero, e Os dois Anteros,* in «Ensaios», t. IV, Lisboa, Seara Nova, 1934; *Em torno da «Ilusão Revolucionária» de Antero,* in «Ensaios», t. V, Lisboa, Seara Nova, 1936; *Antero de Quental. Obras. Sonetos, Primaveras Românticas e Odes Modernas. Edição organizada, prefaciada e anotada,* 3 vols., Lisboa, Couto Martins, 1941-43; *Um Problema Anteriano. (Sobre a ideia e a realidade do desprendimento activo na peregrinação moral do autor dos «Sonetos»),* Lisboa, Edição do Autor, (1943); *Antero de Quental contra Oliveira Martins,* in «Ensaios», t. VI, Lisboa, Inquérito, 1946; *Antero de Quental e António Vieira perante a civilização cristã dos seus próprios tempos,* Porto, Biblioteca Fenianos, 1948; *Sobre o carácter do socialismo do Antero,* in «Ensaios», t. VII, Lisboa, Europa-América, 1954; *Antero de Quental — Cartas (cartas cujo principal assunto é de natureza filosófica). Prefácio,* Lisboa, Couto Martins, 1957; *Antero de Quental: Sonetos. Edição organizada, prefaciada e anotada,* Lisboa, Sá da Costa, 1962. Outros artigos: *Sobre o Socialismo de Antero,* in «Seara Nova», n.º 362, XII ano, 2-XI-1933, pp. 24-27; *Explicações sobre «Os dois Anteros»,* in «Seara Nova», n.º 488, XVI ano, 24-X-1936, pp. 115-18; *Tese e Antítese nos Sonetos de Antero,* in «Revista de Portugal», n.º 1, I ano, Outubro, 1937, pp. 16-32; *A propósito de uma discussão entre Antero de Quental e Oliveira Martins,* in «Mundo Literário», n.º 37, II ano, 18-I-1947, pp. 1-2.

No entanto, este reconhecimento obriga-nos a que levemos ao crivo da crítica os pressupostos e as conclusões de Sérgio, sob pena de não sermos fiéis ao seu desafio criticista. Impõe-se saber, em primeiro lugar, qual o sentido das premissas epistemológicas subjacentes aos seus ensaios anterianos. Ora o criticismo, pretendendo ser um anti-dogmatismo e uma pedagogia racionalista, encerrava um postulado dogmático ainda que encoberto pelo estilo dialógico e problematizador em que se expressava: a autossuficiência da razão, entendida como capacidade judicativa associal e ahistórica (357). Isto é, o autor dos *Ensaios* punha aparentemente tudo em causa, excepto o seu ponto de partida, surgindo, assim, o interlocutor mais como um pretexto para a revelação da (sua) verdade do que como um momento de efectivo diálogo intelectual. E, como é lógico, esta posição não lhe permitiu uma abertura total à verdade dos *outros* e, mesmo em relação a si próprio, conduziu-o a apresentar o seu percurso intelectual como um processo sem hesitações nem contradições, sugerindo, deste modo, que a Verdade, uma vez revelada, não tem história. (358) É a partir destes considerandos que se têm de inteligir as duas características essenciais da sua ideação, a saber: a recusa em assumir uma

---

(357) «Para Sérgio, o homem é, metafisicamente, um consciência que possui na claridade os seus próprios pensamentos, não uma existência que procura compreender-se a si mesma através desses mesmos pensamentos. É que o racionalismo de Sérgio — que, com mais razão ainda do que supunha, ele intitulou de *místico* — é, enquanto tal, *essencialmente aproblemático*. Há *problemas* para Sérgio, mas não dizem respeito ao seu *racionalismo*» (EDUARDO LOURENÇO, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, D. Quixote, 1978, pp. 180-81); no mesmo sentido MANUEL MARIA CARRILHO, *Sérgio e a Filosofia*, in «Filosofia e Epistemologia», vol. 2, Lisboa, Regra do Jogo, 1979, pp. 59-100.

(358) ANTÓNIO SÉRGIO, em *Cartas de Problemática, carta n.º 10*, Lisboa, Inquérito, 1954, escrevia: «Já houve quem empregasse a expressão 'primeira e segunda fase' da minha obra. Quem o disse, — ou jamais chegou a perceber de verdade (por culpa minha, possivelmente) o que expus nos escritos de mais velha data, ou então não logrou compreender a preceito o que tenho explanado nos mais recentes: a não ser que fale por paixão [sectária], — por mero capricho de irmão oponente, — caso que presumo verosímil. Quer nos resultados da reflexão filosófica, quer nas opiniões sociais e políticas, quer na atitude mental da problemática ou da dúvida metódica cartesiana, creio que me coube a felicidade rara de poder seguir sempre o mesmo rumo de espírito, desde os dias da adolescência até aos de hoje. Ou me engana a memória (e é sempre possível que a memória me engane) ou o meu modo de pensar foi sempre o mesmo» (p. 1, cols. 1-2).

«história» na formação do seu próprio pensamento e a redução a um plano ideal dos pensadores que elegeu como seus mestres (359).

O primeiro aspecto é conhecido. Ainda estudante da Escola Politécnica, apreendeu a verdade do idealismo crítico, não tanto pelo estudo da filosofia, mas pela revelação do significado gnoseológico implícito na Geometria Analítica. Só depois terá lido os filósofos (Platão, Descartes, Espinosa, Kant e Fichte) e os escritores sociais (Antero, Martins, Proudhon, Charles Gide) que o ajudaram a objectivar num programa pedagógico-social as premissas desse idealismo crítico (360). De qualquer modo, António Sérgio é peremptório: desde a Politécnica até aos seus últimos dias, o seu pensamento filosófico não sofreu qualquer alteração significativa.

São pertinentes algumas reticências a esta versão posta a circular por ele próprio, pois parece ser altamente discutível que o ensino da Geometria Analítica na Politécnica assumisse uma densidade tal que levasse a despertar vocações filosóficas. E se nos lembrarmos de que, por esta altura, Sérgio já se empenhava no estudo de Antero, não será forçar a nota sustentar-se que o seu idealismo, mais do que à Geometria, entre outras, deve muito à influência filosófica do autor de *A «Filosofia da Natureza» dos Naturistas* e das *Tendências Gerais*. Mas se foi assim, como se explica o facto de Sérgio, tão pródigo na confissão das suas dívidas em relação ao projecto ético-social de Antero, não o seja quanto à sua iniciação filosófica nos textos anterianos? Seria devido às incoerências que detectou no racionalismo do poeta? Ou, ao contrário, esse silêncio deve-se à existência de um fundo místico comum que o racionalista Sérgio não ousava explicitar? (361)

Em face do objectivo específico deste estudo — análise da *questão política* em Antero —, deixaremos estas perguntas em suspenso. Para o nosso intento de agora importa realçar esta conclusão: é indu-

---

(359) Sobre as «fontes» da sua filosofia, vejam-se de V. DE MAGALHÃES-VILHENA, *António Sérgio. O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa*, Lisboa, Seara Nova, 1964, pp. 9-17, e *Em torno da génese do idealismo filosófico de António Sérgio*, in «Homenagem a António Sérgio», Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1976, pp. 123-45.

(360) Veja-se *Uma Entrevista de António Sérgio*, in «O Diabo», n.º 279, VI ano, 27-I-1940, pp. 3 e 7.

(361) Referimo-nos às sugestivas hipóteses acerca da «ascese místico-racional» sergiana lançadas por V. MAGALHÃES VILHENA, *ob. cit.*, pp. 139-45.

bitável que Sérgio se esforçou por mostrar a inexistência de qualquer evolução (ou mutação) no seu itinerário intelectual. Ora, isto conduziu a uma outra consequência: quando encontrou os filósofos que confirmam as suas intuições (Platão, Descartes, Espinosa, Kant, Fichte) interpretou-os em função de um critério hermenêutico discutível. O ensaísta apropriou-se somente daquilo que se adequava aos pressupostos do seu próprio filosofar, embora apresentasse essa visão como a expressão real dos pensadores interpretados. Diremos, assim, que filtrava a *realidade* em nome dos seus interesses teóricos (e sociais) e a *idealidade* daí resultante surgia (362), não como uma das leituras possíveis, mas com a verdade definitiva. Esta atitude é coerente com o seu ponto de partida epistemológico. Se a razão lhe foi revelada ainda muito jovem e se o seu pensamento intelectual não sofreu qualquer mutação, então, como para Vigny, a velhice não passou da mera realização dos ideais da juventude. E como o seu encontro com a filosofia foi posterior a essa revelação, as leituras filosóficas foram feitas à luz de postulados já pré-existentes. Isto implica que, no horizonte sergiano, os *outros* apareçam reduzidos ou a interlocutores divergentes invocados para a confirmação *a contrario* da justeza do seu pensamento, ou como simples precursores. E dada a importância de Antero na formação intelectual e cívica de Sérgio, compreende-se que a sua «antheriana» não tenha escapado à decantação hermenêutica típica do sergianismo.

Comecemos, então, por analisar a sua tese mais importante sobre o poeta: a existência de «dois Anteros» (363) — o *apolíneo* e o *nocturno* —,

---

(362) O seu método é assim resumido por ele mesmo: «A exposição que se empreende sobre um filósofo .... quisera eu que fosse *explicativa* e *crítica*. A filosofia é a actividade de elucidação das ideias, e os homens que vulgarizam uma doutrina filosófica não deveriam explicar *menos* do que o próprio autor: deveriam, pelo contrário, explicar *ainda mais*» (ANTÓNIO SÉRGIO, *Cartesianismo Ideal e Cartesianismo Real*, Lisboa, Seara Nova, 1937, p. 8). Este «ainda mais» seria possível devido ao facto de, muitas vezes, os condicionantes sociais, políticos e ideológicos terem impedido que um dado autor explicitasse a plenitude do seu pensamento; seria ainda possível devido às actualizações decorrentes de leituras feitas a partir de postulados tidos com verdadeiros e à luz dos quais o pensamento anterior surge como um momento potencial percorrido pelo Espírito a fim de se chegar à Verdade definitiva do presente. A hermenêutica sergiana foi, por tudo isto, um incessante processo de «idealização» dos pensadores que elegeu como precursores do seu «sergianismo».

(363) A tese é conhecida: coexistiriam em Antero «duas pessoas de oposta índole, a que chamei a 'luminosa' e a 'nocturna'. Caracteriza-se a primeira pela

caracterizando-se um por ser racionalista e idealista em filosofia e socialista em política, o outro por se deixar cair na penumbra do pessimismo existencial. É indiscutível que a aceitação desta tese se tornou obrigatória depois dos estudos sergianos. Porém e tal como é apresentada, a dicotomia peca, a nosso ver, por ser imprecisa. É verdade que no poeta coexistem, com dominância alternada, dois modos de reagir e de interpretar o mundo e a vida. Mas se assim é, não aceitamos que o «Antero nocturno» seja definido como um epifenómeno excrecente, de raiz patológica, quando comparado com a face tida por verdadeira e essencial: a sua personalidade luminosa. Isso significava que o encontro com a literatura pessimista (Hartmann, Schopenhauer, budismo) fora filosoficamente irrelevante para a sua filosofia «normal» e implicava a redução do seu pessimismo a um simples estado de alma, isto é, a um momento transitório e psico-biográfico nascido de ímpetos patológicos. Mas, se pensamos bem, para além do pessimismo determinado por razões psico-fisiológicas, existe em Antero um outro: a visão do mundo nascida de um dado estádio de conhecimento.

Sem entrarmos em grandes pormenores — que não viriam a propósito —, queremos relembrar que, em primeiro lugar, o encontro de Antero com Hartmann, por exemplo, não lhe suscitou surpresa, pois, conforme escreveu a Oliveira Martins, já pressentia esse pessimismo, o qual acabava por coincidir com o seu «optimismo» (364); em segundo lugar, recorde-se que, passada a fase mais aguda da sua crise patológica, o pessimismo foi por ele entendido como um *meio*

---

aspiração racionalista do filósofo; caracteriza-se a segunda pelo temperamento mórbido do homem» (ANTÓNIO SÉRGIO, *Tese e Antítese nos Sonetos de Antero,* in «Revista de Portugal», n.º 1, 1937 p. 16). Enquanto Sérgio aceite que estas duas atitudes são coexistentes, ainda que com domínios alternados, recusa-se a dar um estatuto filosófico ao sentimento pessimista anteriano. «Há no todo da sua obra escrita, por consequência, o que é propriamente do pensar filosófico [que seria o 'luminoso'] e o que é sobretudo da enfermidade do homem» (*Idem,* p. 19). Ora, tanto neste artigo, como no ensaio *Os Dois Anteros* (in «Ensaios», t. IV, Lisboa, Sá da Costa, 1972, pp. 129-59) e na *Explicação sôbre «Os dois Anteros»* (in «Seara Nova», n.º 488, pp. 115-118), Sérgio manteve-se dentro de uma explicação psico-fisiologista do pessimismo anteriano, não vendo que, tal como a realidade (e a ciência), essa era a face existencial, a «matéria prima», em que assentaria o optimismo metafísico.

(364) «Vou percebendo q̃. o *pessimismo* de Hartmann se parece singularmente com o meu *optimismo*» (ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.* p. 67).

e não como um ponto de chegada (365). E esta afirmação não pode ser lida numa perspectiva exclusivamente biográfica: mais do que um sentimento sofrido num dado período da existência, entendeu-o também como um caminho interior que se teria de percorrer a fim de se subir aos princípios libertadores revelados pela metafísica. Nesta medida, é-nos permitido pensar que só a partir da filosofia luminosa de Antero se poderá compreender cabalmente o significado da sua faceta penumbrosa (366). Mas o contrário também é verdadeiro!

Na dialéctica ascendente que, segundo a filosofia definitiva de Antero, levava à apreensão intuitiva da Verdade — foco iluminador do sentido último da existência do homem e do universo — o pessimismo aparece como um «momento» decorrente das concepções do mundo que não ultrapassavam os limites do cientismo ou do agnosticismo. Nesta filosofia, a normatividade não tinha qualquer base metafísica indubitável; na mundividência fundada pela concepção cientista do universo, o homem ficava sujeito ao fatalismo da legalidade científica, não havendo lugar para a

---

(365) Em carta a Fernando Leal, datada de 12 de Novembro de 1886, Antero escrevia: «É bom, é até necessario passar pelo Pessimismo, mas não se deve ficar n'elle por muito tempo. O Pessimismo não é um ponto de chegada, mas um caminho» (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, p. 111).

(366) Sendo a expressão de uma interpretação limitada do mundo, o pessimismo seria um momento «necessário» para que o *eu* se abrisse à essência ética do ser. Para provarmos esta tese, basta inscrever a frase atrás citada no seu contexto geral: «O Pessimismo não é um ponto de chegada, mas um caminho. É a synthese das negações na esphera da naturesa, a luz implacavel caida sobre o acervo de illusões das cousas naturaes [o véu de Maya]. Mas, para além da naturesa, ou, se quizer, escondido, envolvido no mais intimo d'ella, está o mundo moral, que é o verdadeiro mundo, ao qual a harmonia, a liberdade e o optimismo são tão inehrentes, como ao outro a lucta cega, a fatalidade e o pessimismo» (ANTERO DE QUENTAL, *ob. cit.*, p. 111). Conclui-se assim que, tal como a idealidade exigia a realidade, e a metafísica implicava a ciência (sua «matéria prima»), o pessimismo seria o ponto de partida existencial para o homem se abrir ao *eu impessoal* e ao Bem. Metafisicamente, a filosofia anteriana procurou ser uma *materialismo-idealista* capaz de se traduzir existencialmente num sentimento *pessimista-optimista* da vida. Em suma, Antero entendia que a evolução do pensamento moderno, ou melhor, a sua própria filosofia caminhava «para uma comprehensão synthetica das cousas, ao mesmo tempo idealista e naturalista, isto é, idealista *dentro* do naturalismo, e optimista *dentro* do pessimismo» (*Idem*, p. 161). No mesmo sentido pode ler-se *Cartas*, pp. 157-160 e *Tendencias gerais da filosofia na segunda metade do seculo XIX*, in «Prosas», vol. 3, pp. 104-107, 128-29.

responsabilidade e para a assumpção livre do sentido último do ser. Logo, o pessimismo, enquanto atitude existencial resultante da subjugação à fatalidade das leis naturais ou do cepticismo nascido da falta de princípios metafisicamente fundamentados, teria de ser visto como um momento situado na escala de ascensão à Verdade e não como um ponto de chegada. Deste modo, se no plano metafísico a *idealidade* exigia necessariamente a *realidade,* ao nível da ética, o pessimismo seria uma experiência necessária à elevação do *eu* do mundo fenomenal para a esfera transcendental e optimista (367). Em suma, «só os pessimistas [seriam] capazes de chegar ao verdadeiro optimismo» (368). Ora, o sergianismo situa-se no terreno das filosofias dualistas e agnósticas. Isto é, o peso de Platão, de Descartes e sobretudo de Kant conferiu-lhe uma dimensão epistemológica estranha a qualquer problemática de pendor metafísico, o que o levou a criticar a correcção que o idealismo objectivo alemão pretendeu fazer ao kantismo. Em face destas considerações e em confronto com a filosofia sergiana, importa sublinhar que o pensamento de Antero não se inscreve nessa tradição dualista e agnóstica, pois, desde jovem, a sua preocupação especulativa se centrou na tentativa de conciliar o *idealismo* e o *positivismo,* a *realidade* (a *ciência*) e a *metafísica,* a *matéria* e o *espírito,* o *pessimismo* e o *optimismo.* Como ele mesmo escreveu, a filosofia definitiva não seria nem puramente idealista nem exclusivamente materialista, mas *materialista-idealista.* Esta diferença de fundo explica, a nosso ver, o modo como o «seareiro» tentou recuperar Antero. Se este lhe interessava como apóstolo social, interessava-o também como pensador e como filósofo. E, não podendo

---

(367) «Mas já hoje se começa a compreender que entre estes dois termos [idealismo e naturalismo] não há contradição essencial e que esta *tese* e *antítese* é redutível a uma *síntese,* que satisfaça plenamente tanto a ciência como a especulação. Essa síntese em que o idealismo aparecerá como complemento necessário do mecanismo já hoje se deixa entrever; e creio que nem a todos parecerá temeridade e paradoxo, concebê-la, como eu a concebo, nem idealista nem materialista no antigo e mais usual sentido das palavras, mas num sentido novo e mais profundo, como um *materialismo idealista.*» (ANTERO DE QUENTAL, *A «Filosofia da Natureza» dos Naturalista,* in «Prosas», vol. 3, pp. 50-51). É em função desta tentativa que se tem de compreender a sua busca de «uma comprehensão synthetica das cousas, ao mesmo tempo idealista e naturalista, isto é, idealista *dentro* do naturalismo, e optimista *dentro* do pessimismo» (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas,* p. 161).

(368) ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.*, p, 129.

escamotear as facetas aparentemente aberrantes do anterianismo face a outras mais enquadráveis na sua mensagem sociopolítica, Sérgio assinalou a existência da antinomia anteriana de um modo que, se se adequava ao seu racionalismo (369) e à sua estratégia integradora, acabava por desvalorizar tudo o que era irredutível aos seus interesses teóricos. Mais do que um *Antero real*, construiu um *Antero ideal*, ou melhor, um Antero sergiano *avant la lettre*. Com efeito, tem de se reconhecer que, nos seus ensaios, o Antero *nocturno* não é considerado um momento ôntico-ético necessário à emergência da face diurna; bem pelo contrário, aparece como *um outro*, uma sombra projectada pela matéria corporal e por um psiquismo doente. Tem, assim, mais a ver com a patologia do que com a filosofia. Que razões objectivas poderão explicar esta limitação? Que factores o impediram de ver que o racionalismo anteriano implicava a valorização da Vontade e do Inconsciente e que, sem ela, perdia toda a sua especificidade?

Sabe-se que Sérgio procurou fundamentar uma atitude optimista objectivada num projecto social cooperativo e a recuperação do ideário anteriano como fonte desse projecto só seria possível através da sobrevalorização idealizada da faceta luminosa do autor das *Odes Modernas*. Por outras palavras, Sérgio, ao reduzir a filosofia a uma teoria do conhecimento racionalista e a ética aos postulados da *razão prática*, recusava a metafísica e recalcava, ou relegava para a esfera do erro filosófico, todos os aspectos do pensamento anteriano suspeitos de ontologização da razão. O que se compreende, pois estes, levados

---

(369) Sobre o seu idealismo racionalista de raiz kantiana, vejam-se: ANTÓNIO SÉRGIO, *Prefácio*, in BERKLEY, «Três Diálogos entre Hilas e Filonous», Coimbra, Atlântida, 1948; *Notas de Esclarecimento*, I e II, in «Portucale», vol. 5, Janeiro-Junho, 1950, pp. 18-32 e n.º 28-30, Julho-Dezembro, 1950, pp. 193-244; *Esclarecimentos e Interrogações de um Idealista* I e II, in «Seara Nova», n.º 410, XIII ano, 11-X-1934, pp. 19-23 e n.º 411, 18-X-1934, pp. 35-40; *Um Problema Anteriano*, pp. 28 e ss.; *Nota sumária sobre as minhas «heresias» epistemológicas*, in «Lusíada», Porto, n.º 1, I ano, 1952, pp. 1 e ss.; *Cartas de Problemática. Cartas 4 e 5*, Lisboa, 1952. Para uma exposição da epistemologia sergiana, leiam-se V. de MAGALHÃES VILHENA, *António Sérgio. O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa*, pp. 19 e ss.; EGÍDIO NAMORADO, *Textos para uma interpretação do pensamento de António Sérgio*, in «Vértice», Coimbra, n.os 319-20, Agosto-Setembro, 1970; HENRIQUE J. DE BARAHONA FERNANDES, *Da Psicologia para a Epistemologia. O Humanismo Criativo de António Sérgio*, in «Homenagem a António Sérgio», pp. 71-122.

às últimas consequências, mostravam-se incompatíveis com a sua filosofia e com a sua teoria social (370).

Com efeito, embora Antero aceitasse a lição gnoseológica de Kant no sentido de ser necessário superar o empirismo, era crítico em relação ao seu agnosticismo metafísico. Para o poeta português e na linha do idealismo objectivo, a razão poderia abrir-se à compreensão intuitiva do ser e encontrar uma base segura capaz de nortear solidamente a existência humana (371). Esta passagem da gnoseologia para a metafísica era inaceitável para um neo-kantista como Sérgio. Por isso, reprova as concessões que Antero fez a Schelling, Hegel e a Hartmann; estes, ao fundamentarem uma filosofia da natureza e da história, prepararam o terreno para as doutrinas que, como o marxismo, eram defensoras da ontologização das leis da sociedade (372), o que seria inconcebível dentro da perspectiva idealista pura. Mas,

---

(370) Para uma descrição pormenorizada do pensamento social e político de Sérgio, veja-se J. de MONTEZUMA DE CARVALHO, *António Sérgio. A Obra e o Homem*, Lisboa, Arcádia, 1979.

(371) «O universo, no Kantismo, reflue todo para a consciência e some-se nela, mas para de lá sair transformado, análogo ao espírito ou idêntico com o espírito. O subjectivismo de Kant é pois, ou coisa alguma — a impossibilidade de qualquer conhecimento além da mesma faculdade de conhecer, neste caso sem objecto — ou então, como o entendiam Fichte, Schelling e Hegel, o reconhecimento da 'identidade do ser e do saber', a generalização do espírito a todo o universo, um idealismo realista» (ANTERO DE QUENTAL, *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, in «Prosas», vol. 3, p. 80). Ora, isto significava que, à luz da filosofia de Sérgio, a coisificação da razão — idealismo e realismo acopulados — não teria qualquer sentido. Saía-se da esfera do conhecimento e entrava-se no campo da ontologia, o que seria contraditório com o idealismo, pois ultrapassava-se os limites formais da *razão* para se aderir a um princípio teleológico de base metafísica que exigia uma objectivação histórica a fim de se realizar e se elevar à consciência de si. Daí que o agnóstico Sérgio acabasse por concluir: «para os que vêem no progresso um movimento dialéctico impulsionado pela negação da negação (quer no tom espiritualista, como no caso de um Hegel; quer no tom materialista — ou pseudo-materialista — como no exemplo de um Marx) a moralidade não brota, em derradeira instância, dos juízos intrínsecos da consciência humana — pois não é isto? — mas do automático funcionamento de uma realidade externa» (ANTÓNIO SÉRGIO, *Um Problema Anteriano*, p. 17). E este era o caso da filosofia anteriana.

(372) Sobre a concepção da história (e da historiografia) e das suas distâncias em relação ao materialismo histórico, vejam-se V. MAGALHÃES VILHENA, *ob. cit.*, pp. 75-95; JOEL SERRÃO, *O lugar da história no pensamento de António Sérgio*, in «Homenagem a António Sérgio», pp. 45-52; VICTOR DE SÁ, *A historiografia sociológica de António Sérgio*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1979.

negar a base metafísica do pensamento de Antero, equivale a destruir os alicerces da sua teoria da sociedade, pois a sua crítica ao agnosticismo kantiano tinha um fito bem claro: encontrar um ponto de partida capaz de iluminar o sentido objectivo da história. Dito de outro modo: a passagem da gnoseologia para a metafísica visava justificar filosoficamente a *lei da evolução*. Ora, todas as concepções que defendessem a objectivação teleológica da razão eram inaceitáveis para o sergianismo. Mas, sem ela, o anterianismo real ficava reduzido a uma aspiração despossuída do cerne que a iluminava.

De facto, o seu teleologismo metafísico exigia a materialização, na natureza e na história, do sentido último do ser e não aceitava a existência de qualquer contradição entre a tese, cara à sociologia naturalista, segundo a qual as sociedades seriam organismos evolutivos, e os pressupostos do idealismo objectivo (Schelling e Hegel). Em última análise, esta conclusão, tida por científica, era tão só a comprovação fenoménica da verdade da filosofia. O *Weltgeist*, como totalidade das totalidades, concretizava-se em pequenas totalidades espirituais (povos), materializadas e especificadas em culturas, raças e territórios. A filosofia do Espírito desaguava, assim, numa concepção coisificada da sociedade (373). E não se compreende como um comentador tão atento como Sérgio tenha assinalado o carácter *realista* da concepção social de Martins (374) enquanto, curiosamente, o silencia em Antero (375).

---

(373) Sobre esta questão, veja-se o nosso estudo atrás anunciado *Filosofia e Sociologia. A ideia anteriana de socialismo.*

(374) Veja-se António Sérgio, *Oliveira Martins — Impressões sobre o significado político de sua obra*, in «Ensaios», t. V, Lisboa, Sá da Costa, 1973, pp. 14 e ss. Sintomaticamente, Sérgio, ao expor o sistema martiniano apresentado em *As Eleições*, não faz qualquer referência à sintonia dessas ideias com o pensar de Antero.

(375) «Como dissemos, os fins e os meios do socialismo de Antero parecem-nos de natureza essencialmente moral. É o seu, por assim dizer, um socialismo *de consciência*, um socialismo idealista» (António Sérgio, *Sobre o Socialismo de Antero*, in «Ensaios», t. IV, Lisboa, Sá da Costa, 1972, p, 164). Ora, como defendemos em *Filosofia e Sociologia — A ideia anteriana de socialismo*, se esta dimensão era essencial à ideia de socialismo, requeria também formas de objectivação económica e política que não se esgotavam nas que Sérgio apresentava nesse escrito (veja-se p. 163). Quanto à inserção do ideário económico sergiano na corrente do pensamento associativista e cooperativista, vejam-se Fernando Ferreira da Costa, *Doutrinadores Cooperativistas Portugueses. Subsídios para o estudo do sector cooperativo português*, Lisboa, Horizonte, 1979, pp. 30-40 e 297 e ss.; Cândido Beirante, *Descentralização. Mununicipalismo e Cooperativismo*, Lisboa, Vega, 1978; J. de Montezuma de Carvalho, *ob. cit.*, pp. 397-483.

Que razão poderá explicar este silêncio? A nosso ver, só pode ser uma: esta faceta era incompatível com o seu cooperativismo liberal.

É facto que, na interpretação do *anterianismo ideal,* se limitou a acentuar o carácter ético do socialismo e a descrever o modelo económico que, subjacente ao opúsculo *O que é a Internacional?* seria compatível com o cooperativismo (de consumo) e com o democratismo que propugnava (376). Achamos legítima esta apropriação hermenêutica. Porém, ela é incompleta se não for acompanhada pelas seguintes prevenções: em primeiro lugar, a ética anteriana é inseparável da sua sociologia na medida em que a sociedade — e o estado — são os incarnadores históricos do sentido último do ser e, consequentemente, a *idealidade* exige a *realidade* que a exprime; em segundo lugar, em face dos princípios metodológicos atrás invocados, a constituição económica, embora sendo-lhe prévia, implica sempre uma estruturação política que lhe seja adequada (377). Queremos com isto dizer que não se pode falar da ética e do socialismo em Antero sem se postular a sua metafísica, como não se pode descrever o seu modelo económico sem se relevar as consequências políticas dele decorrentes.

Em suma, levando em conta as premissas filosófico-sociais de ambos os pensadores, concluímos que, a nível teorético, a doutrina social anteriana é incompatível com a de Sérgio, pois, enquanto o pensador oitocentista se movimenta nos quadros do organicismo e aceita a dimensão reificada da sociedade, ao sergianismo, sendo um kantismo, repugnava toda e qualquer naturalização da ideia de sociabilidade. Por outras palavras, para o ensaísta «o vício dos da escola sociológica,

---

(376) Veja-se *supra,* p. 3, nota 7.

(377) Descrevemos, neste estudo, o modelo político que resultava da reforma social propugnada por Antero. Sérgio concorda, por um lado, com a proposta proudhoniana e herculaniana tendente a desvalorizar a *questão do regime;* por outro lado, não foi estranho ao apelo de uma experiência transitória na linha da «Vida Nova» preconizada por Oliveira Martins. Com efeito, em 1923, em plena crise da I República, escrevia: «A ideia de um governo de excepção [que era, para ele, o instrumento político de um vasto plano de reorganização social] foi passando para os seus sucessores extremamente desvirtuada e empobrecida .... Voltar a ele. portanto, *mas já armados de uma lúcida crítica e da experiência republicana,* é acto útil para os Portugueses, que talvez concorresse para os aproximar entre si» (ANTÓNIO SÉRGIO, *Oliveira Martins. Impressões sobre o significado político da sua obra,* in «Ensaios», t. V, p. 70). No entanto, a sua filosofia política assentava numa concepção kantiana de sociedade. Daí que o seu ideal democrático não se pudesse confinar, a nível político, aos quadros de uma solução corporativista.

em resumo, foi pensarem sempre a sociedade como uma *coisa* da experiência; um facto, um *dado* e não uma *ideia;* e não um sistema de relações que é criado pelo nosso espírito, — pela consciência racional, dessubjectivada, de cada um de nós. De aí o suporem a sociedade um algo distinto dos indivíduos, um organismo superior a eles» (378). Neste anátema, Sérgio devia englobar não só os positivistas, mas também Oliveira Martins e o próprio Antero; como não o fez, o seu silêncio só pode explicar-se pela grande atracção que o Antero «idealista» (e ideal) exerceu sobre ele. É que destacar a faceta organicista impossibilitava o diálogo paradigmático que, desde jovem, manteve com o poeta. Como se viu, o organicismo invalidava as premissas em que assentava a democracia (379) e Sérgio, embora tentasse ultrapassar as construções formais desse ideal, também alicerçava a sua *república cooperativista* nos postulados rousseaunianos e kantianos tão criticados pelos seus mestres oitocentistas.

Apesar de tudo isto, as suas interpretações de Antero são indiscutivelmente marcos decisivos — ao lado dos ensaios de Joaquim de Carvalho — para a compreensão do pensamento do poeta açoreano. E a sua irradiação foi tal que os estudos posteriores mais significativos tomaram-nas como pontos de referência (380). E estas

---

(378) ANTÓNIO SÉRGIO, *Educação e Filosofia,* in «Ensaios», t. I, Lisboa, Sá da Costa, 1971, p. 146. Se Antero pudesse ter lido esta crítica ao realismo sociológico, sem dúvida que responderia a Sérgio como respondeu aos mesmos preconceitos atomistas e kantianos de Herculano. Com efeito, no seu *Programa para os trabalhos da Geração Nova,* no capítulo *A Ordem,* Antero expunha a sua concepção dos «seres colectivos». E, em face das possíveis reacções do velho individualista, confessava a Oliveira Martins: «O Herculano deve dar pulo com a minha theoria dos *seres colectivos;* mas não sei o que se possa responder áquillo, por q̃. *são factos*» (ANTERO DE QUENTAL, *C.O.M.,* p. 16).

(379) Veja-se ANTÓNIO SÉRGIO, *Democracia,* Lisboa, Sá da Costa, 1974, pp. 87 e ss. Esta posição teorética não impediu, contudo, que Sérgio tivesse aceite duas soluções transitórias e práticas inspiradas na lição de Martins (embora colidissem com o seu liberalismo cooperativista). Em primeiro lugar, aceitava, em dados momentos de crise, soluções presidencialistas (Sidónio Pais) tendo em vista a busca de soluções de salvação nacional; em segundo lugar, se o cooperativismo integral significava a edificação de uma nova ordem económico-social independente do estado, não lhe repugnava que, como medida transitória e supletiva, a acção política criasse um sector público vocacionado para uma futura conversão cooperativista, veja-se *supra,* p. 165, nota 377.

(380) Sob a influência da leitura sergiana, caldeada com outros contributos metodológicos, saiu uma numerosa literatura sobre Antero de que destacamos os estudos de António Ramos de Almeida, Victor de Sá e de Joel Serrão.

nossas reservas não pretenderam encobrir o quanto este estudo deve à lição de Sérgio, pois somente recorremos às armas da crítica com a intenção de mostrar que, hoje, a análise da obra de Antero passa por um diálogo simultâneo entre os seus textos e a(s) sua(s) imagem(s) que, entre verdades e erros, a historiografia vai construindo.

3. CONCLUSÃO ESPECÍFICA

Depois desta longa digressão, é altura de tentarmos resumir as nossas próprias conclusões. Em grande parte, elas são tributárias dos aspectos positivos encontrados nos trabalhos dos mais importantes intérpretes de Antero e, por isso, nos limitámos a clarificar algumas das questões que julgamos mais importantes para uma melhor compreensão do seu pensamento político. A especificidade deste trabalho radica, assim, na tentativa de se estudar a *questão política* não tanto na factualidade cronológica da sua evolução, mas na sua inserção «estrutural» dentro do pensamento de Antero. Quer isto significar que, segundo a nossa óptica, a exposição do seu ideário político só ganha sentido no seio de uma visão totalizante. E se muitas vezes não explicitámos em profundidade os seus pressupostos filosóficos e não pormenorizámos as bases sócio-económicas nela implicadas, isso deveu-se tão só a razões que se prendem com o objectivo particular deste estudo. De qualquer modo, julgamos ter fornecido as linhas gerais necessárias para a intelecção da *questão política,* quer em si mesma, quer em ligação com os seus fundamentos. Em conclusão, sustentámos que:

1) — Em Antero, a política era inseparável da metafísica e da ciência. Pela metafísica, a consciência abria-se ao ser e à compreensão do sentido imanentista e teleológico do devir da natureza e das sociedades; pela ciência social, explicava-se a evolução fenomenológica e a sua materialização em organismos, isto é, em realidades que não se esgotavam no somatório dos indivíduos que as compunham;

2) — Por outro lado, a sociologia, se revelava a onticidade e o evolucionismo das sociedades, exigia também que a sua composição interna, isto é, o escalonamento dos seus componentes seguisse uma determinada ordenação, já que, como ensinava a ciência económica de Proudhon, a *questão política* tinha de ser vista como uma «forma» da *questão económica*;

3) — Ao mesmo tempo, como impunha a necessidade de uma adequação entre ambas, à luz da metafísica, ou melhor da fenomenologia do Espírito, a explicação da ordem política consentânea com as exigências da evolução espiritual tinha de radicar, não em pressupostos transcendentes, mas numa concepção imanentista acerca da origem do poder;

4) — Deste modo, o teleologismo do Espírito justificava o anacronismo das concepções jusdivinistas; mas, em simultâneo, mostrava também que o individualismo foi tão só um momento crítico necessário à destruição da ordem antiga, incapaz, por isso, de servir de base às reformas políticas futuras. Assim sendo, embora não rejeitasse a ideia de soberania nacional, Antero distanciou-se igualmente das doutrinas jusnaturalistas e individualistas de legitimação do poder;

5) — É certo que, na primeira fase, isto é, até 1868, a ideia de soberania nacional parecia coincidir com o conceito de soberania popular, pois aceitava o *sufrágio universal* como meio de objectivação da vontade popular. No entanto, assinalou-se que, já por esta altura, o nosso filósofo era explícito quanto às suas distâncias teóricas face a Rousseau, ao jacobinismo e ao modelo de estado destruidor dos orgãos naturais intermédios;

6) — Em 1871, é patente a sua aceitação de ideias organicistas, o que o levou, por um lado, a depreciar o valor do sufrágio universal e, por outro, a aderir às propostas martinianas acerca da representação corporativa do poder;

7) — Em concomitância, esta posição implicou uma fundamentação filosófica que se foi definindo com o decorrer dos anos e que acabou por se fixar na denúncia das insuficiências gnoseológicas e éticas do individualismo, as quais conduziam ao egoísmo, ao utilitarismo, ao liberalismo económico e à representação abstracta das vontades;

8) — À luz destas conclusões, a solução do problema político não se encontrava nem no monarquismo constitucional nem no republicanismo democrático — frutos serôdios da árvore individualista e burguesa;

9) — Por isso, a forma republicana, na prática, ainda seria mais nociva do que a manutenção do *statu quo*. Os seus métodos radicais poderiam arrastar o país para a decadência definitiva e seriam incapazes de fomentar quaisquer reformas verdadeiramente regeneradoras; daí que, ao privilegiarem o indivíduo em detrimento do grupo e o *político* em prejuízo do *económico*, os republicanos lhe aparecessem

como «conservadores vestidos de demagogos» visando hegemonizar as classes trabalhadoras e afastá-las dos ideais verdadeiramente emancipadores;

10) — Em síntese, a política foi pensada (e sentida) por Antero como uma arte dependente das lições da economia e iluminada pelos ditames da moral. E passados os momentos eufóricos de 1868-1872, convenceu-se de que a evolução dos povos não era fruto das vontades individuais, mas emanava da vontade colectiva sujeita ao ritmo objectivo do tempo histórico. Ora, se naquela data Antero acreditou na iminência da morte do *homem velho* e no nascimento do *homem novo,* os anos mostraram-lhe que, afinal, a humanidade ainda necessitava de peregrinar longamente até à extinção definitiva do individualismo.

4. CONCLUSÃO GERAL

Em face de todos estes considerandos acerca da «política» e do «político», julgamos ser possível definir com mais rigor o ideal anteriano de socialismo (381). Como se sabe, esta questão tem dado azo às mais desencontradas leituras a que não têm sido alheias algumas projecções ideológicas ligadas a interesses políticos contemporâneos. Sem pretendermos obter uma objectividade absoluta no julgamento desta temática, moveu-nos, no entanto, o propósito de situarmos o pensamento de Antero no seu contexto polémico, procurando não cair em extrapolações que o ultrapassam. Daí a necessidade de um prévio estudo da sua filosofia e da sua sociologia, porque só da correlação de ambas aquele ideal poderá emergir com toda a sua riqueza.

Antes de avançarmos, convém lembrar que nenhuma doutrina se define a si mesma. Isto é, a sua afirmação positiva dá-se sempre dentro de um horizonte de referência contra o qual se demarca. Deste modo, a ideia de socialismo em Antero tem de ser entendida não só pelo projecto social, económico e político em que se objectivou, mas também em função das doutrinas, mesmo socialistas, a que se opôs.

---

(381) Nesta conclusão geral, levamos em conta não só o que escrevemos neste trabalho, mas também as conclusões a que chegámos *em A ideia de evolução em Antero de Quental,* e *Filosofia e Sociologia. A ideia anteriana de socialismo.*

Logo, a sua caracterização deve ser feita tanto por aquilo que quis ser como por aquilo que, explícita ou implicitamente, rejeitou.

O que o socialismo anteriano não é: a questão do anarquismo

Assim sendo, é indicutível que o socialismo de Antero pretendeu ser uma alternativa ao *comunismo,* já que a sua crítica ao capitalismo liberal não invalidava o valor social da *propriedade privada.* Por isso, o *comunismo,* ao apontar para a diluição da autonomia dos indivíduos e dos grupos sociais intermédios no seio de uma comunidade homogénea, era um projecto a combater. E contra os colectivistas que pugnavam pela liquidação da propriedade privada, Antero defendeu uma posição que, sem cair no individualismo extremo, visava salvaguardar o seu funcionamento em nome da ética e do interesse colectivo.

Vimos também que, dadas as implicações sociais da sua metafísica teleológica e evolucionista e segundo a dependência da *política* face à *economia,* a ideia anteriana de socialismo se demarcou igualmente de todas as doutrinas socialistas que defendiam práticas violentas ou sobrevalorizavam a política como meio privilegiado de transformação sócio-económica. E se na crítica ao *comunismo* era sobretudo o sistema de Cabet que estava na sua mira polémica, o anátema lançado sobre os métodos dos «jacobinos» e contra o estatismo exagerado na economia englobava uma demarcação clara de doutrinas como as de Louis Blanc, Blanqui e Marx.

Por outro lado e desta vez de um modo explícito, Antero pretendeu distanciar-se criticamente do socialismo romântico da geração de '48. Com efeito, em 1880, caracterizando o pensamento de A. Lopes de Mendonça e de seus mestres (Lamartine, L. Rolin, P. Leroux, Mickiewicz, Heine, Arago, L. Blanc, Proudhon, Raspail, Mazzini, Garibaldi, Manin, Gargern, Rosetti, Michelet, Guizot, Kossuth e tantos outros), define esse revolucionarismo como um produto de uma filosofia social «em que se amalgamavam incoerentemente o subjectivismo Kantista e o espiritualismo eclético» e que, por isso, se traduzia «socialmente no individualismo», o qual acabava por desaguar «numa filosofia social romântica, muito apta para animar entusiasmos e largas esperanças, mas radicalmente impotente para

definir um princípio jurídico e fixar uma norma prática de reformas» (382). Nesta perspectiva, e independentemente do seu valor objectivo e da inequívoca continuidade existente entre a sua estratégia social e a desta geração, é verdade que o nosso filósofo acreditou que o seu socialismo assentava em bases bem mais sólidas e muito menos subjectivas do que as dos revolucionários anteriores.

A invocação da incompatibilidade entre a concepção do mundo individualista e a aspiração socialista introduziu-nos na análise do tão apregoado *anarquismo* de Antero de Quental. A influência proudhoniana (e, para alguns, bakuninista) teria fixado o seu socialismo nos quadros de um ideal anti-estatista. Porém, em face da pertinência dessa rotulação, julgámos importante fazer duas prevenções: em primeiro lugar, o termo *anarquismo* assumiu várias conotações no decorrer do século XIX; e, em segundo lugar, a realidade do proudhonismo ultrapassava e não se confundia com a problemática essencial do anarquismo.

Quanto ao primeiro aspecto, é indiscutível que a acepção mais pura de anarquismo é a doutrina que o reduz a um individualismo radical (Max Stirner). Nesta versão, o anarquismo leva às últimas consequências o individualismo de Kant e o solipsismo de Fichte, pois o indivíduo é definido como o *Único,* a entidade absoluta, unívoca e irrepetível, a partir da qual se deveria processar toda e qualquer reforma. Ora, em 1865, ao caracterizar o seu projecto como assente no «ateísmo social» e na «anarquia individual» (383), Antero parece dar guarida a esta tese radical. Mas esta expressão tem de ser interpretada no seu contexto — impacto das primeiras leituras de Proudhon — e não pode assumir um valor verdadeiramente representativo. Com efeito, quer pelo conteúdo dos seus escritos políticos mais relevantes, quer pelo recalcamento da própria palavra — depois de 1865, Antero só usa o termo «anarquia» (e seus derivados) em sentido corrente e pejorativo —, pensamos que o seu ideário sociopolítico acabou por se definir em termos incompatíveis com a concepção anarquista-individualista.

Isto não é de estranhar não só pelo que sabemos sobre o seu modelo económico e político de sociedade, como pelo que se escreveu quanto

---

(382) ANTERO DE QUENTAL, *Lopes de Mendonça,* in «Prosas», vol. 2, p. 300.

(383) ANTERO DE QUENTAL, *Nota [sobre a missão revolucionária da poesia],* in «Prosas», vol. 1, p. 314, not. 1.

ao seu fundamento último. Na verdade, se a teoria social anteriana pressupunha uma fundamentação filosófica, a mundividência decorrente dos princípios metafísicos invalidava a edificação de uma sociedade futura assente na autossuficiência ôntica do indivíduo. O *eu pessoal* era uma ilusão, como errada era qualquer explicação do mundo e da vida nele centrada. O reino da *inter-subjectividade* encontrava o seu suporte num absoluto *transubjectivo* que permitia a abertura dos indivíduos a uma realização sociabilitária. Deste modo, tanto o individualismo liberal como o anarquismo radicalista, baseados no atomismo social de fundo kantiano, eram concepções inconsequentes, pois não levavam em conta as lições da metafísica e as verdades objectivas (ex: a sociedade é um organismo) ensinadas pelas ciências sociais.

É certo que, no contexto ideológico oitocentista, apareceram projectos anarquistas que pretenderam ultrapassar os quadros do individualismo em nome de um anarquismo de orientação mais sociabilista. Por isso, a par da negação do estado (e da política), reivindicavam o estatuto de *personalidade jurídica* não só para os indivíduos, mas também para os *grupos sociais* construídos por pactos resultantes da conjugação de vontades individuais e livres. Está neste caso o *anarquismo* de Proudhon. Para o pensador francês, a sociabilidade natural do homem implicava um reordenamento social em termos tais que a *autoridade* deveria ser subsumida pela *liberdade*. Deste modo, a nova sociedade deveria basear-se em contratos livres criadores de organismos sociais (económicos, administrativos) e cuja *personalidade colectiva* não se esgotaria na soma das *personalidades individuais* dos seus componentes. Este anarquismo tinha algumas das características essenciais de uma concepção antipotestática: a absorção da *autoridade* pela *liberdade*, a consequente liquidação da política e a sua substituição pela autogestão livre e equitativa dos interesses colectivos; mas, ao contrário do individualismo extremo de Stirner, a realização integral dos indivíduos requeria a mediação social de associações mutualistas.

Ora, se esta síntese é válida para caracterizar o ideário de Proudhon, no entanto, convém acrescentar que, em termos históricos, ela é só uma das leituras possíveis do significado último do pensamento do publicista de Besançon. Por razões que têm a ver com o teor pouco sistemático dos seus escritos e até com alguma ambiguidade das suas formulações, sabe-se que a obra de Proudhon deu origem às mais

contraditórias interpretações: desde destruidor da sacrossanta propriedade, a paladino do *anarquismo colectivista* (Bakunine), a precursor da autogestão e propagandeador da democratização da propriedade e da república federal, a mestre da contra-revolução (Charles Maurras, Valois, António Sardinha), o seu ideário tem servido para justificar os mais desencontrados projectos de sociedade. Devido a este pluralismo, é precipitado qualificar de anarquista qualquer pensador que se confesse discípulo de Proudhon. Daí que, antes de qualquer caracterização apressada, se impusesse a necessidade de verificar o modo específico como Antero «leu» o seu pensamento.

Não vale a pena repetir o que escrevemos sobre as diferenças entre o modelo social anteriano e o bakuninismo e acerca da sua incompatibilidade com o *anarquismo colectivista,* versão radical do anarquismo proudhoniano. Mas se a sociedade ideal sonhada por Antero não é redutível aos quadros da anarquia individualista ou comunalista (Bakunine), sê-lo-á aos do anarquismo social moderado de Proudhon? Perante tudo o que ficou dito acerca do seu pensamento económico e político, a nossa resposta tem de ser negativa, sob pena de se confundir um momento do seu percurso intelectual com a globalidade e o sentido último do seu ideário sociopolítico. É um facto que o conteúdo de *O que é a Internacional?* fixa um projecto de sociedade próximo do *anarquismo* proudhoniano. A sociedade do futuro seria gerida pelos proprietários-trabalhadores no âmbito das *federações agrícolo-industriais* regionais e internacionais. Com esta reforma, dir-se-ia que acabava o conflito entre o *capital* e o *trabalho,* e a reivindicação do *abstencionismo* em política e a consequente extinção da própria Internacional possibilitariam a entrada no reino da liberdade. É indiscutível que tudo isto sugere o eco de teses anarquistas. No entanto, vimos que nesse texto existem alguns silêncios e certas afirmações que, iluminadas pela evolução do pensamento de Antero, obrigam a corrigir essa qualificação. Em primeiro lugar, e ao contrário do que acontece nas fontes espanholas do opúsculo, o modelo de sociedade explanado em *O que é a Internacional?* não é caracterizado explicitamente como *anarquista.* O anonimato da publicação invalida qualquer explicação baseada em razões de segurança; por sua vez, em 1865, Antero utilizou a expressão «anarquismo individual». Por isso, o seu recalcamento, em 1871, só pode significar uma consciente distanciação face ao significado sociológico do termo. Em segundo lugar, ao definir, já nesse escrito, a *sociedade como um*

organismo, dava guarida a doutrinas de teor organicistas e que tendiam para a justificação de um sistema social relevador da função do estado. Por último, tanto em textos anteriores a 1871 *(A Indiferença em Política, Portugal perante a revolução de Espanha)* como em escritos posteriores *(O Congresso de Haia, República e Socialismo, Cartas a Oliveira Martins* e a *Jaime de Magalhães Lima,* entre outros), Antero é explícito acerca da necessidade de uma organização política de pendor estatista. E se alguma evolução houve no seu ideário social esta manifestou-se no sentido da valorização do papel do estado na prossecução dos ideais definidos pela ciência e pela metafísica.

Foi à luz desta verificação que tentámos compreender o seu modelo de sociedade. O binómio *economia-política* permitiu chamar a atenção para o significado do princípio proudhoniano expresso por Antero já em 1868: *a economia era a substância social da política.* E como se procurou mostrar, a crítica ao liberalismo económico e à democracia parlamentar assentava sociologicamente neste princípio. Consequentemente, era também ele que iluminava o sentido das reformas do sistema representativo (classes, órgãos) e das funções que o estado deveria desempenhar. E os escritos posteriores a 1871, com a crescente influência de Oliveira Martins e do *socialismo catedrático,* limitaram-se a precisar esta exigência isomórfica com o apelo a uma mais forte presença do estado na vida social. Concluiu-se, assim, que o projecto social de Antero se afastou inequivocamente dos quadros do anarquismo; o seu encontro com o *socialismo catedrático* mostrou-lhe a possibilidade de compatibilizar uma metafísica de fundo hegeliano com um projecto social de inspiração francesa (Quinet, Michelet e sobretudo Proudhon). Logo, não era necessário destruir, extinguir ou sequer sobrevalorizar o estado; bastava colocá-lo sob o imperativo ético-histórico da Justiça que urgia realizar.

A adesão de Antero às teses do *socialismo catedrático* não implicou, por isso, qualquer apostasia em relação ao seu proudhonismo inicial. Se houve evolução, esta situou-se tão só na caracterização de tipo de representação política que melhor se adequaria à estrutura económica não liberal. A um poder político legitimado abstracta e aritmeticamente e a uma ideia de estado assente na sua neutralidade axiológica face à *sociedade civil,* foi contraposta a necessidade da sua reorganização baseada num sistema de representação por órgãos e

classes sociais, cuja vocação última seria a objectivação, através do direito, do ideal de Justiça. Diremos, então, que o seu pensamento sociopolítico acabou por se afastar dos quadros liberalistas e anarquistas sem, com isso, cair nas teses blanquistas ou marxistas.

É que, já o sabemos, a mediação ética desempenhada pela instância política devia traduzir-se num aumento da sua capacidade interventora; mas isso não significava a sobrevalorização do *político* como meio de transformação social, nem implicava a estatização dos meios de produção. Como se verificou, Antero manteve-se sempre fiel à ideia de que a verdadeira emancipação seria obra da livre escolha dos cidadãos, sem qualquer coacção, cabendo ao estado, no entanto, uma acção supletiva; por outro lado, jamais abandonou o princípio, também proudhoniano, segundo o qual a *política* seria sempre uma realidade consequente e epifenoménica em relação à realidade económica; por outro lado ainda, a sua estratégia social visava, não a nacionalização dos meios de produção, mas a sua plena democratização. Portanto, a acção estatista era importante para liquidar o poder económico da minoria (a feudalidade bancocrática); mas, quanto ao resto, limitar-se-ia a criar as condições — ideológicas, jurídicas, assistenciais — necessárias à construção de uma sociedade mais justa assente na universalização da propriedade.

«*Socialismo Utópico*» e «*Socialismo Científico*»

Passando agora à analise dos aspectos afirmativos implicados na definição da ideia anteriana de socialismo, começaremos por sublinhar que uma das suas características reside neste facto: não a considerou só como uma aspiração subjectiva, pois igualmente lhe reconheceu uma dimensão científica. Com efeito, e para além das qualificações que hoje lhe possam ser atribuídas, é indiscutível que Antero pensou o socialismo não só como uma consequência social ditada pelas leis da consciência, mas também, contra a geração de '48, como uma exigência induzida dos factos sociais.

Já o sabemos: os seus mestres foram primeiramente os franceses e, entre estes, Michelet e Proudhon; depois, os *socialistas catedráticos* e todos aqueles que apontavam para uma concepção organicista de sociedade. Ora, o acasalamento do organicismo com o proudhonismo foi decisivo para a sua caracterização do socialismo como ideia científica.

Do Proudhon cientista, Antero valorizou a «economia política» e a ideia de *série*; de Spencer e do *socialismo catedrático* absorveu a definição de sociedade como totalidade orgânica que envolvia em si, não só a economia política, mas a estatística, o direito, a moral. Dir-se-ia que estas últimas correntes fixavam com mais clareza o objecto teórico do socialismo: a sociedade entendida como uma totalidade. Com tal perspectiva, ultrapassava os limites estreitos do *economicismo,* aproximando-o da ideia de *sociologia.* Mas, por mais convidativa que seja esta conclusão, ao sopesar-se a dimensão globalizante da sua teoria social (filosofia, economia, política), ter-se-á de invalidá-la; para ele, o socialismo era irredutível a explicações unilaterais quaisquer que elas fossem (economicistas, eticistas ou cientistas).

Invoque-se o que o próprio Antero afirmou: o socialismo não é «a economia politica, ... nem a 'estatistica a q̃. sabe fazer qualquer caixeiro'. Para mim, socialismo é sciencia e philosophia social: inclue pois, com a economia, o direito, historia e moral, mas tudo isto fundido e *philosophado* d'uma maneira *sui generis*». Deste modo, se tinha um estatuto científico, o seu fundamento último era, contudo, de cariz filosófico. Quer isto dizer que as relações entre o *socialismo como ciência* e o *socialismo como filosofia* eram tão só um caso particular das relações gerais entre *ciência* e *metafísica.* E esta ilação não é absurda, dado que, se julgamos bem, a vocação última da metafísica estava voltada para a intuição de um princípio ético capaz de conferir um sentido transparente à evolução histórica.

Na verdade, é hoje um lugar comum sustentar-se que a sua ideia de socialismo se dissolvia na ideia de Bem (ou de Justiça). Mas pensamos que é insuficiente aduzir esta sobredeterminação sem se penetrar no âmago da articulação lógica que a pode justificar: a relação entre a *metafísica* e a *teoria da sociedade.* Por isso, tentámos mostrar que qualquer leitura que tenda a separá-las acabará por amputar o pensamento de Antero. Nessa relação, sabe-se que o socialismo, enquanto exigência científica, era uma concepção sempre limitada, já que, apesar de formular uma tendência inscrita na evolução social, a ciência fornecia uma imagem restrita da grande tarefa histórica que a humanidade deveria realizar. Isto é, para se fundamentar solidamente a ideia (e o ideal) socialista não bastava demonstrar que a economia política liberal assentava metafisicamente em bases erradas; nem era suficiente propor um modelo exclusivo de reorganização económica e política; nem bastava dizer que a

evolução devia contrapor-se à revolução violenta ou descontínua. Tudo isto, apesar de representar a faceta fenoménica da verdade, era inconsequente no plano teórico e prático se não pressupusesse uma raiz matricial. E esta só era apreensível pelo saber metafísico.

Relembre-se: para Antero, o evolucionismo social representava a manifestação superior do evolucionismo cósmico e, enquanto Spencer e o naturalismo reivindicavam um estatuto absoluto para essa lei, o nosso filósofo esforçou-se por mostrar que a verdade relativa do evolucionismo exigia uma verdade absoluta que só a metafísica poderia intuir. Da equação da *realidade* com o *espírito* resultava a demonstração de que o evolucionismo teleológico, sob pena de negar as suas premissas (*espontaneidade do movimento*) e as suas conclusões (*ideia de progresso*), tinha no homem a sua razão última de ser. É que, a nível ôntico, o «sistema» de Antero defendia a existência de uma «analogia» substancial, mas gradativa, entre todos os entes. Ao homem cabia, portanto, o lugar supremo dessa pirâmide, dado que só *nele* e *por ele* o sentido do Cosmos se autoconsciencializava, realizando-se. Deste modo, entre os homens e as outras esferas do real havia simultâneamente uma *identidade* e uma *diferença*: identidade, pois era o mesmo Espírito que em tudo palpitava; diferença, já que Deus só no homem se consumava, isto é, só nele o telos do ser se transformava em imperativo ético e em saber. Logo, o cientismo sociológico estava errado e, ao definir a sociedade como um organismo evolutivo, caía na naturalização do social e impedia que se inteligisse a ordem lógica, ontológica e temporal ditada pela evolução cósmica. Só à luz do evolucionismo teleológico se podia compreender que a evolução universal encerrava um sentido progressista, porque, definida a realidade como um processo qualitativamente ascendente, a sua gradação resultava de autênticos *aumentos de ser*. E enquanto a lei mecânica do movimento mostrava o universo quantitativamente sempre idêntico a si mesmo, a metafísica revelava-o como uma processão qualitativa, isto é, crescentemente progressiva.

O socialismo anteriano inseria-se, assim, no horizonte perfectibilista típico das concepções optimistas do mundo e da vida. No entanto, será precipitado entendê-lo como uma reprodução serôdia do iluminismo setecentista. Mais do que de Condorcet, Antero foi discípulo de Vico e, por isso, desde cedo compreendeu que a história era um *fieri* dramático que encontrava na *morte* e na *decadência*

dos seres finitos o suporte mediador do seu movimento infinito. E dado que o progresso requeria um fundamento moral, o seu estatuto não podia reduzir-se aos quadros do cientismo, como pretendiam os positivistas e naturalistas, porque, na sua óptica, aquela noção era incompatível com a ideia mecanicista (e cientista) do devir universal.

Com efeito, através da naturalização do espírito (e da sociedade) e ao confinar-se o dinamismo cósmico à lei de evolução, a ordem temporal de todos os fenómenos era definida tendo em vista a dependência do *superior* face ao *inferior*, e o *movimento* era elevado à categoria de atributo básico da matéria. O progresso (cósmico e social) surgia como um processo de crescimento heterogéneo resultante da combinação quantitativa de movimentos particulares. E devido à *lei da constância do movimento* (e da *força*), em termos universais a quantidade de movimento era sempre igual a si mesma e, por isso, o evolucionismo naturalista só podia justificar uma concepção materialista (no sentido filosófico e existencial do termo) de progresso. Não havia lugar para um aumento qualitativo de ser.

Ao contrário, a justificação teleológica do devir e a consequente subordinação do *inferior* ao *superior* respondiam aos anseios humanos de perfeição. Mas essa porta só a metafísica (e não a ciência) a podia abrir, já que só uma forma radical do conhecimento tornava transparente a essência última da realidade. E esta, como sabemos, era de natureza finalista e ética. Portanto, as ilações científicas extraídas da análise da realidade social, sobretudo as ideias de *organismo* e de *evolução*, eram manifestações coisificadas do Espírito universal na sua marcha inexorável a caminho da sua consciencialização. Logo, a ideia de socialismo confundia-se com a objectivação histórica desta tendência e, por isso, as modalidades empíricas da sua concretização (economia, política, instituições) eram tão só os pilares de uma sociedade do futuro que deveria objectivar a exigência teleológica e necessária do ser. O socialismo ultrapassava, assim, os limites do *cientismo* e culminava na apologia de um *modo ético de estar e de transformar o mundo*.

Foi em face desta sobredeterminação ética que tivemos de equacionar tanto as possibilidades da sua concretização histórica como a dimensão escatológica e profética decorrente do teleologismo em que se fundamentava. E partindo da distinção entre a *certeza científica* do advento do socialismo e as *condições subjectivas* necessárias

à sua incarnação histórica, concluiu-se que, em termos científicos, o socialismo era uma ideia alicerçada na análise das contradições do capitalismo liberal; portanto, teria uma base objectiva assente nos factos e na tendência do seu próprio dinamismo social. Contudo, enquanto *ciência,* só se poderia compreender como *utopia.*

Por isso, Antero teve consciência do desfasamento entre o sentido objectivo das coisas (que a ciência estuda e a metafísica clarifica) e as condições necessárias para que o ideal se transformasse de *possibilidade* em *acto.* Como deixámos sugerido, a objectivação da Ideia só seria consequente se resultasse de acções conscientemente iluminadas pela verdade do ser. Ora, tal iluminação requeria a ultrapassagem dos limites epistemológicos e éticos do individualismo (*eu empírico, eu pessoal*) e a sua «morte» para nele viver o *eu absoluto,* universal. Nesta perspectiva, o socialismo, entendido como esforço consciente de realização histórica, seria impossível enquanto reinasse o culto atomista do *ego.* E passados que foram os momentos eufóricos em que se esperou o seu advento (fins de 60, princípios dos anos 70), convenceu-se de que esse projecto colectivo estava remetido para as calendas da história. É que a realização de uma sociedade nova necessitava de um *homem novo,* e este só poderia renascer das cinzas do *homem individualista, egoísta* e *utilitarista.* Mas a história real mostrava também que este tipo de comportamento ameaçava perdurar por muito tempo. Só restava, assim, a vivência interior e pessoal dessa esperança sempre adiada. E o *misticismo,* apelando para a fusão do *eu* com o próprio *ser,* era uma espécie de experiência individual que se abria ao usufruto, ainda que instantâneo, da sociedade futura; e a santidade, determinada por esta escatologia laica, surgia como a objectivação de uma consciência antecipadora.

Antero disse algures, contestando Renan, que os guias dos povos não eram os filósofos, mas os *santos.* Esta frase acaba por resumir todo o seu ideário e é, a nosso ver, a chave que leva à explicação da sua atitude existencial perante o mundo e a vida. Ao escolher o *santo* como guia da humanidade, respeitava a tradição que, vinda de Platão, definia a filosofia como a ciência suprema e o governo dos filósofos, enquanto portadores da Verdade, como a forma superior de governação social. Vimos que a divergência não se situava tanto na função reveladora da filosofia, mas nas ilações praxiológicas que se extraíam das suas conclusões. Por isso, o que criticava no vanguardarismo dos filósofos era, sobretudo, a leitura teorética e intelectualista

que faziam da função última do saber. Como a filosofia anteriana se resolvia numa ética, isso implicava que, em concomitância com a sua apreensão, a *teoria* coincidisse estoicamente com a *prática*. E era a normatividade anti-egoísta e filantrópica dela decorrente que o levava a reivindicar para o *santo* (isto é, para si e para todos os que se pautassem pelos mesmos valores) a função iluminadora das estradas do futuro. Em síntese, o socialismo (e a sua construção) era uma ideia científica; mas era igualmente um imperativo moral, pois como escrevia Antero em 1889, citando Proudhon: — «O mundo só pela moral será libertado e salvo» (384) —, o que queria dizer que o Bem (a Justiça) — enquanto sucedâneo laico da fraternidade cristã — ocupava o lugar supremo na hierarquia axiológica. E se o socialismo requeria a correlação entre a *metafísica* e a *ciência*, e se desta equacionação resultava a compreensão do mundo como uma tarefa ética a realizar, então, a *filosofia* coincidia com o *filosofar* e, logicamente, a santidade era o modo supremo de objectivação do ideal socialista. Isto é, como «cousa alguma grande e duradoura se fundou ainda no mundo senão pela moral: e, se o Socialismo tem de ser uma esplendida realidade, só o será como um passo mais no caminho da evolução moral das sociedades» (385).

(384) ANTERO DE QUENTAL, *O Socialismo e a Moral*, in «Prosas», vol. 3, p. 143.
(385) *Idem*, p. 141.